JAHRGANG

EFT 3

LI 1960

ANGELISCHER

ISSIONSVERLAG

UTTGART

STVERLAGSORT

UTTGART

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Missionsdirektor Gerhard Bennecke; Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 33 04 76.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 34. Fernruf 24 51 92. Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 Seiten. Jahresbezugspreis 7.80 DM, für Studenten: 5.— DM, zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 8.50 DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos.

Druck: Buchdruckerei Gottlieb Holoch GmbH. Stuttgart W, Vogelsangstraße 5.

INHALT

GOTTFRIED NOTH: Jesus Christus, das Licht der Welt 109

ERNST KINDER: Einheit ohne Vereinheitlichung 121

THOMAS F. TORRANCE: Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen 133

Dokumente und Berichte

Stellungnahme zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen 150

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher / Mitteilungen der Schriftleitung 153

JESUS CHRISTUS, DAS LICHT DER WELT

Vortrag über das Generalthema von Neu-Delhi auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland

VON GOTTFRIED NOTH

Der Ökumenische Rat der Kirchen bereitet seine dritte Vollversammlung vor, die am Ende des nächsten Jahres in Indiens Hauptstadt Neu-Delhi stattfinden soll. Zum ersten Mal wird eine solche große Zusammenkunft in einem Lande stattfinden, dessen Bevölkerung zum weitaus größten Teil keiner christlichen Kirche angehört. Die Vollversammlung ist unter diesen Umständen in besonderer Weise zum Zeugnis des christlichen Glaubens gerufen und in ernste Verantwortung gestellt. Ihre Beratungen können sich dort gar nicht in der Form eines Selbstgespräches vollziehen, sondern sie muß der sie umgebenden Welt Rede und Antwort stehen.

Die Vollversammlung soll unter dem Generalthema stehen „Jesus Christus, das Licht der Welt." Man hat sich gefragt, ob es richtig und nötig ist, der Tagung, die sich ja mit sehr vielfältigen Fragen beschäftigen muß, ein solches zusammenfassendes Thema zu geben. Nachdem die Entscheidung in positivem Sinne gefallen ist, muß man sich darüber im klaren sein, daß ein solches Thema auf alle Fälle bestimmte Gefahren in sich schließt, denen mit aller Kraft entgegenzuwirken ist. Es kann zu einem bloßen Motto werden, das inhaltlich keinen wesentlichen Einfluß auf die Tagung ausübt; es kann als ein Schlagwort benutzt werden, das wie andere Schlagworte ernsthafte Besinnung nicht anregt, sondern gerade verhindert. Es wäre jedoch ein schweres Unrecht und ein nicht gutzumachender Schaden, wollte die Christenheit in Neu-Delhi der nichtchristlichen Welt mit einem Schlagwort begegnen, um so mehr, als die Welt an Schlagworten sowieso überreich ist.

Vor allem mißbrauchte sie auf diese Weise das Wort Gottes. Das Generalthema ist ein biblisches Wort; denn es gibt die große Selbstaussage Jesu weiter: „Ich bin das Licht der Welt" (Joh. 8, 12). Das Wort Gottes ist aber immer zuerst Anrede Gottes an den Menschen, auf die er hören muß, und nicht ein Mittel in seiner Hand, mit dem er selbstherrlich umgehen kann. Wird Gottes Wort als Formel oder Schlagwort benutzt, so hat es bereits sein eigentliches Wesen

eingebüßt. Die Wahl eines biblischen Hauptthemas für die Vollversammlung setzt deshalb die Bereitschaft der Kirchen voraus, zuerst selbst auf die Aussage zu hören, und was sie der Welt zu sagen hat, sich erst selbst sagen zu lassen. Es könnte ihnen dabei widerfahren, daß dieses Wort sich als ein sehr kritisches Wort gegen sie selbst enthüllt. Dann ließe es sich von ihnen nicht so unbesehen gebrauchen, wie Menschen üblicherweise ihre Schlagworte benutzen.

Das Generalthema selbst zwingt also die Kirchen zu einer gründlichen Selbstbesinnung. So ist es nur folgerichtig, daß der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates die Kirchen aufrufen wird, im Laufe des nächsten Jahres in der Bibel danach zu forschen, was das denn heißt, daß Jesus Christus das Licht der Welt ist. Dieses Schriftstudium soll nicht nur von den Delegierten für Neu-Delhi getrieben werden, sondern möglichst von allen Gemeinden und ihren Kreisen. Nur wenn es in dieser Weise die Kirchen und ihre Glieder in ihrer Erkenntnis und in ihrem Leben fördert, wird es vor der Gefahr des Schlagwortes bewahrt und kann, wenn Gott Gnade gibt, zu einem Zeugnis für die Welt werden. Es sollen jetzt nur einige Gesichtspunkte aufgezeigt werden für das, was aus dem Generalthema auf die Christenheit zukommt an Fragen, Urteilen und Verheißungen.

Der Anspruch

Das Bild vom Licht ist unter allen Menschen und in der ganzen Welt der Religionen bekannt und verbreitet. Mit ihm schildern sie alles Wünschenswerte, das Glück, das Leben, das Schöne, Gute und Wahre, während sie unter der Dunkelheit das Lastende, Drückende, Böse verstehen. Im einzelnen sind die Vorstellungen verschieden, und das Bild kann je nach der Lage des Menschen mit sehr wechselndem Inhalt gefüllt sein. Der Kranke sieht in der Gesundung den Anbruch eines neuen Tages, der Gefangene in der Befreiung, der Unterdrückte in der Erlösung, der Unwissende in dem Erwerb von Kenntnissen. Weil das Bild vom Licht so allgemein verbreitet ist, scheint es auf unmittelbares Verständnis rechnen zu können. Weil es überall mit verschiedenem Inhalt gefüllt ist, unterliegt es der Gefahr, daß es überall verschieden verstanden wird. Die Beschäftigung mit unserem Thema muß also vordringlich darauf achten, was hier mit „L i c h t" gemeint ist.

Dabei darf keinen Augenblick vergessen werden, mit welcher Ausschließlichkeit Jesus redet. Er stellt sich nicht als ein Licht neben andere, sondern bezeichnet sich als d a s Licht, also als das eine Licht, neben dem es in Wahrheit kein anderes gibt. Damit erhebt er einen Anspruch, dem widersprochen wird und anscheinend mit Recht widersprochen werden kann. In allem Synkretismus, wie er namentlich auch in den Religionen Asiens zu Hause ist, kann man Jesus sehr wohl einen Platz einräumen, aber eben einen Platz neben anderen, so daß er als

ein Licht unter vielen Lichtern erscheint. Man kann und muß ihn wohl geschichtlich würdigen als eine hilfreiche und fördernde Gestalt in der Menschheitsentwicklung; aber wieder stehen viele andere Gestalten neben ihm, und vielleicht ist sein Licht nach 2000 Jahren am Erblassen. Auf solche Weise wird sein Anspruch weithin abgewiesen, ohne daß ihm selbst damit jede Bedeutung abgesprochen würde.

In der Christenheit ist sein Anspruch bekannt, aber es fragt sich, ob er tatsächlich auch anerkannt ist. Es tut uns jedenfalls nicht gut, uns in dieser Hinsicht zu rasch von den Nichtchristen zu distanzieren. Wir müßten doch darauf achten, wie weit der moderne Relativismus unter uns verbreitet ist und auch uns selbst beeinflußt, der grundsätzlich keinen absoluten Anspruch anerkennen kann. Wir müßten weiter im praktischen Leben feststellen, wie weit wir Christen tatsächlich an anderen Lichtern genug haben und mit ihnen zufrieden sind, an dem Glück der Welt, an der eigenen Leistung oder was es sonst sein mag, und auf Christus erst blicken, wenn die anderen Lichter erlöschen, also wenn eben das Unglück über uns kommt oder wir in unseren Leistungen scheitern. Dann wird Jesus zum Lückenbüßer, oft genug nur zum Ersatz für andere Lichter, nach denen wir in Wahrheit ausschauen. Mit solcher Haltung ist auf alle Fälle der Anspruch Jesu, d a s Licht zu sein, in der Tat abgewiesen.

Wie gibt es aber angesichts dieser Lage überhaupt einen Zugang zum Verständnis des Wortes Jesu? Woher nimmt die Christenheit den Mut, den Anspruch Jesu auch in Neu-Delhi weiterzutragen? Zu warnen ist vor dem oft genug unternommenen Versuch, dadurch für Christus Raum zu schaffen, daß man zuerst einmal alle Lichter, die es sonst in der Welt gibt, herabsetzt, daß man überheblich und geringschätzig von den anderen Religionen spricht und die Leistungen der Menschen in Erkenntnis und Kultur mißachtet. Noch schlimmer wäre es, wenn man von Jesus so spräche, daß dadurch das Streben der Menschen und Völker nach einem lichtvolleren Leben herabgesetzt würde, das Streben nach Frieden, Gerechtigkeit, sozialer Herrschaft, Freiheit von Unterdrückung und was sonst alles die Menschheit zutiefst bewegt. Es ist ein Streben aus Nacht zum Licht, auch wo der Name Christi nicht genannt wird.

Jesus selbst hat seine Sendung nicht in dieser Weise verstanden. So wenig er sich unmittelbar zum Reformer der menschlichen Lebensverhältnisse bestimmt wußte, so klar hat er um den Gegensatz von Licht und Finsternis in dieser Welt gewußt. Daraus entspringt ja sein Mitleid mit den Kranken, sein Erbarmen mit den Armen ebenso wie sein harter Angriff gegen alle Kälte und Lieblosigkeit der Menschen, die den Unglücklichen in seiner Dunkelheit lassen. Er erhebt also seinen Anspruch, das Licht der Welt zu sein, keineswegs auf der Grundlage dessen, daß er den Unterschied zwischen der Helligkeit und der Dunkelheit

in dieser Welt übersieht oder verharmlost. Wie kann er ihn dann erheben, ohne nun doch nur eines unter den vielen Lichtern zu werden, die es in dieser Welt gibt?

Jesus gebraucht das Wort Licht in der inhaltlichen Füllung, in der es im Alten Testament verwendet wird. Für dieses steht es fest, daß Gott Licht ist und zwar d a s Licht. Gemeinschaft mit Gott haben, heißt im Lichte leben, und von Gott geschieden sein, heißt im Dunkeln wandeln. Gottes Licht hat einen Raum in seiner Schöpfung, und die Psalmen wissen viel davon zu sagen. Aber es ist dem Alten Testament unmöglich, Gott jemals mit etwas Geschaffenem auf eine Stufe zu stellen. Er kann darum nie ein Licht neben anderen sein, sondern bleibt d a s Licht, ohne daß deshalb die Welt einer unterschiedslosen Dunkelheit preisgegeben wird. Gott teilt seine Gaben aus, und sie sind sehr greifbare irdische Wirklichkeiten wie Glück und Wohlergehen. Aber Israel wird immer wieder unterwiesen, die Gaben nicht mit dem Geber zu verwechseln. Auch hier tritt er nie auf eine Ebene mit all den Dingen, die das Menschenleben erleuchten, sondern bleibt d a s Licht. Hier ist also zuerst eine Ausschließlichkeit behauptet, ohne daß darum die Welt einfach verteufelt würde.

In dieser Linie ist nun Jesu Anspruch zu sehen. Wie alle seine Hoheitsaussagen, ist auch diese nicht aus einem Vergleich mit anderen Menschen oder Lichtern genommen, sondern aus seinem Wissen um seine Einheit mit dem Vater geschöpft. Weil er sagen kann: „Wer mich sieht, sieht den Vater", kann er den Menschen begegnen mit dem Anspruch: „Ich bin das Licht der Welt", und zwar allen Menschen, den Glücklichen und den Unglücklichen, den Reichen und den Armen, den Klugen und den Ungebildeten. Weil er die Menschen vor Gott stellt, darum ist er das Licht der Welt. Hier hat er eine unvertauschbare Stelle, weil in ihm nicht das vielfältige Sehnen nach Gott seinen Ausdruck findet, sondern weil er im Namen Gottes zu den Menschen kommt. Nur wo das erkannt ist, kann sein Anspruch anerkannt werden. Das setzt freilich von vornherein voraus, daß jene alttestamentliche Erkenntnis wirksam ist, nach der Gott allein das Licht ist und in keiner Weise ergänzt oder ersetzt werden kann durch Dinge, die wir für Licht halten.

Aber schon diese Erkenntnis ist ja keinesfalls ein selbstverständlicher Besitz aller Christen; denn sie wird nur gewonnen im Glauben, der das Ärgernis überwindet.

Der Glaube und das Ärgernis

Die Verkündigung Jesu als des Lichtes der Welt kann auf keinen Fall auf dem Wege einer allgemein überzeugenden Beweisführung erfolgen. Diese Unmöglichkeit erweist sich nicht nur rein praktisch überall dort, wo das Evangelium

anderen Heilslehren begegnet – und das ist ja heute überall der Fall, nicht nur draußen in der weiten Welt der Religionen, sondern auch dort, wo früher ein geschlossener Kreis einheitlich von fester christlicher Überzeugung geprägt zu sein schien. Der Mensch, von dem man sagt, er sei mündig geworden, hat auf so vielen Gebieten aus eigener Kraft einen doch nicht erfolglosen Kampf gegen viele Dunkelheiten des Lebens aufgenommen, daß es ihm an sich schwer möglich erscheint, das Licht von anderswoher zu erwarten; und alle bitteren Erfahrungen unserer Generation haben aufs Ganze gesehen kaum eine wesentliche Änderung seiner Haltung gebracht.

Die Ursache für den Widerstreit gegen das Evangelium liegt ja aber gar nicht zuerst in der zeitbedingten Lage des heutigen Menschen, sondern im Evangelium selbst. Das Licht der Welt ist nach ihm eine bestimmte Gestalt der Geschichte, nämlich der Mensch Jesus von Nazareth. Die Botschaft vom Licht der Welt verweist uns also nicht auf das Gebiet, auf dem sich die Menschen gern bewegen, nämlich in den Streit zwischen ihren Idealen, Weltanschauungen, Hoffnungen und Wünschen. Es ist die Gefahr des Generalthemas, daß wir uns auf dieses Gebiet abdrängen lassen und damit das Licht, von dem wir zu zeugen haben, von vornherein auf eine Stufe stellen mit den Lichtern, von denen sonst die Menschen reden. Das Licht ist der Mensch Jesus von Nazareth. Und auch hier liegt die letzte Schwierigkeit nicht darin, daß ein Mensch einer bestimmten Zeit einen allgemeinen Anspruch an die Menschen aller Zeiten und Völker erhebt, sondern in der Art, wie er den Menschen begegnet.

Es dürfte für das Nachsinnen über das Generalthema von entscheidender Bedeutung sein, daß wir den Ausgang bei der geschichtlichen Gestalt Jesu nehmen, gerade auch in der allgemeinen geistigen und theologischen Lage, in der wir uns befinden. Nicht umsonst stehen ja am Anfang des Kanons die berichtenden Zeugnisse vom Leben, Leiden und Auferstehen Jesu. In diesen Berichten erscheint ein merkwürdiges Verhältnis Jesu zu alledem, was Menschen als Licht ansehen.

Er geht an ihren Hoffnungen und Wünschen wie ihren Nöten und Sorgen nicht achtlos vorüber wie ein Schwärmer, den das alles nicht bewegt und bekümmert. Aber er gibt weder durch sein Reden noch durch sein Handeln Anlaß zu der Annahme, daß er in dieser Welt eine Ordnung heraufführen wird, in der alle Dunkelheit überwunden ist. Das Reich Gottes, das nahe herbeigekommen ist, ist nicht gleich der Verwirklichung menschlicher Ziele und Ideale. Darum ist er keiner menschlichen Gruppe oder Partei einzuordnen, weder den Pharisäern noch den Sadduzäern noch den Zeloten. Wer von irgendeiner solchen vorgefaßten Meinung an ihn herantritt, wird über kurz oder lang von ihm enttäuscht werden.

Es kann vor allem nicht übersehen werden, wie er die menschlichen Maßstäbe für hell und dunkel von Grund auf in Frage stellt. Er tut das nicht nur in den Seligpreisungen, die das Licht gerade dort aufzeigen, wo Menschen nur die Finsternis sehen. Sein Reden und Handeln macht fortgesetzt die gewohnten Begriffe fraglich. Er weiß sehr wohl mit den anderen Menschen, daß ein tiefer Unterschied besteht zwischen dem, was sittlich gut und böse ist, und läßt doch im Gleichnis vom verlorenen Sohn am Ende den guten älteren Sohn im Dunkel stehen. Und wie er mit den Zöllnern und Sündern umgeht, ist ja nur ein weiteres Beispiel für diese Beobachtung, die es unmöglich macht, ihn zu verstehen, wenn man so vor ihn tritt, daß man eigene Vorstellungen von Licht und Finsternis hat und diese nur von ihm bestätigt haben will.

Das alles wird zusammengefaßt und im Tiefsten begründet dadurch, daß Jesus, der sich das Licht der Welt nennt, der leidende Gottesknecht ist. Von ihm sagt der Prophet: „Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte" (Jes. 53, 2). Mit diesem Wort ist das Ende aller Vorstellungen beschrieben, die sich Menschen von sich aus vom Lichte machen können. Sie sind mit dem Bilde vom leidenden Gottesknecht nicht zur Deckung zu bringen. Und so gewiß Jesus es auch mit den menschlichen Nöten und Hoffnungen zu tun hat, so wenig führt ein direkter Weg von ihnen zu der Antwort, die Jesus gibt. Nicht einmal sein Sterben in der Gottverlassenheit gleicht dem heldischen oder trotzigen Tod großer Menschen, die sich für eine große Sache opfern. Jede Besinnung über das Licht der Welt, die nicht auf den leidenden Gottesknecht bezogen ist, ist fern vom Evangelium und setzt an seine Stelle irgendeine menschliche Theorie.

Darum also ist mit unserem Thema die Möglichkeit des Ärgernisses gegeben, und darum kann es nur um den Preis einer Verkürzung der biblischen Botschaft zu einer Parole gemacht werden, mit der die menschlichen Hoffnungen und Erwartungen aufgefangen werden sollen. Es gibt keine unmittelbare Affinität zwischen irgendeiner menschlichen Haltung oder Ordnung und dem Evangelium. Wo dies behauptet wird, ist bereits das Wesen des Evangeliums verfälscht. Die Möglichkeit des Ärgernisses ist nicht zu vermeiden, denn sie ist zugleich die Möglichkeit des Glaubens, die Gott eröffnet. Was die Bibel Glauben nennt, gibt es immer nur auf dem Hintergrunde des Ärgernisses und der Anfechtung. Darum ist Jesu Anspruch: „Ich bin das Licht der Welt" nicht zu verwandeln in eine allgemein einsichtig zu machende These, sondern zu verstehen als ein Ruf zum Glauben.

Darum vollzieht sich das Handeln Gottes an der Menschheit, daß er um seinen Sohn ein Volk sammelt, das seine Herrlichkeit sieht (2. Kor. 4, 6): „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung von der

Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi." In diesem Satz ist wichtig, daß das Handeln Gottes in seiner Offenbarung gleichgesetzt wird mit seinem Handeln in der Schöpfung. Eine Neuschöpfung geschieht. Darum ist Glaube nicht das Ergebnis einer menschlichen Schlußfolgerung, in der Jesus eine bestimmte Wertschätzung dargebracht wird, sondern er ist in irgendeiner Form ein Überwältigtwerden, und zwar in der Form, daß Gottes Licht in ihm erkannt wird. Zum Glauben kommen heißt: die Augen geöffnet bekommen, und das bedeutet immer, daß die bisherige Erkenntnis der Welt und des Menschen nicht unverändert bleibt. Gottes Licht ist niemals dasselbe, was wir uns ohne ihn unter Licht vorgestellt haben.

Dabei geht es auf keinen Fall nur um ein intellektuelles Verhalten. Die Offenbarung Gottes hat es mit dem ganzen Menschen zu tun. Der lebendige Gott umfängt und trägt und heiligt das ganze Leben. Nicht umsonst hängt Christus an den Satz: „Ich bin das Licht der Welt" sofort den anderen: „Wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben." Also ein Wandel im Licht ist untrennbar mit der Erkenntnis des Lichtes verbunden. Die Christenheit wird mit ihrem Bekenntnis zu Christus als dem Licht der Welt unglaubwürdig, wenn sie nicht zu sagen weiß, inwiefern tatsächlich alle Bereiche des Lebens von ihm erleuchtet werden und inwiefern ihr dadurch die große Freudigkeit geschenkt ist. Die Scheu vor solchem Zeugnis ist auf alle Fälle eine sehr ernste Frage an die Echtheit ihres Glaubens. Nur kann dadurch die Tatsache nicht aufgehoben werden, daß dieses Zeugnis nur dort angenommen wird, wo den Menschen die Augen zum Glauben geöffnet werden, aber nicht auf dem Wege einer logischen Beweisführung darüber, daß Christus das Licht der Welt ist.

„Niemand kann Jesum einen Herrn heißen außer durch den heiligen Geist" (1. Kor. 12, 3). So kann auch niemand in Christus das Licht der Welt sehen ohne durch den Heiligen Geist. Alles echte Bekenntnis ist geschenktes Bekenntnis, alles wirkliche Zeugnis ist vom Geist gewirktes Zeugnis. Der Glaube wird auch in uns nur durch Gottes Gnade gegen das Ärgernis und die Anfechtung erhalten, und seine Gewißheit ruht allein darauf, daß der Mensch sich von Gott überwunden weiß. Wo das erkannt wird, wird die Christenheit der Welt davor bewahrt werden, aus dem Generalthema der Vollversammlung eine menschliche Parole zu machen.

Die Sendung

Sie wird darum auch sehr nachdrücklich danach gefragt, wie sie ihren eigenen Auftrag versteht. Das Wort Jesu: „Ich bin das Licht der Welt" kann ja nicht losgelöst werden von dem anderen Wort an die Jünger: „Ihr seid das Licht der Welt". Es ist zweifellos, daß damit die Jünger nicht auf die gleiche Ebene neben

Jesus gestellt werden. Sie sind nicht in sich selbst Licht, wie es Jesus ist. Aber ebenso zweifellos ist es, daß sein Licht durch sie hindurchleuchten will, daß sie seine Klarheit widerspiegeln sollen oder vielmehr einfach widerspiegeln, wenn sie tatsächlich seine Zeugen sind. Es wird Licht in der Welt, wo seine Gemeinde ist. Wir machen es uns zu leicht, wenn wir uns von dieser Feststellung befreien etwa durch den Hinweis auf die bleibende Sündhaftigkeit der Christen. Wir können uns auch nicht darauf zurückziehen, daß das Wort Licht inhaltlich in der Bibel anders gefüllt ist als im gängigen Gebrauch der Welt, daß also die Worte wie Liebe, Friede, Gerechtigkeit, Freude eine neue Bedeutung gewonnen haben. Eben in diesem neuen Sinne sollen sie ja nun von der Christenheit wirklich dargelebt werden; es soll sichtbar werden, was von Gott her Liebe und Friede und Gerechtigkeit ist. Die Erkenntnis Christi läßt sich nicht trennen von der Folgerung, die Paulus aus ihr zieht: „Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der anderen, als vom Herrn, der der Geist ist" (2. Kor. 3, 18).

Die Christenheit darf sich auf keine Weise dem entziehen, daß sie zum Licht der Welt gesetzt ist. Sie darf darauf freilich nicht mit einer selbstgefälligen Aufzählung ihrer guten Werke und Leistungen antworten; denn es geht gerade nach dem Wort des Herrn nicht darum, daß sie gelobt wird, sondern daß ihr Vater im Himmel gepriesen wird. Darauf jedoch kommt es tatsächlich an; und gerade die Selbstgefälligkeit kann dem entgegenstehen ebenso wie die Versäumnisse und bösen Taten. An seiner Stelle wird notwendigerweise das Thema zu einer ernsten Anfrage an die Kirche selbst. Wie das Licht Christi immer auch Gericht über die Welt ist, so richtet es zuerst auch seine Gemeinde.

Die Zeit ist vorbei, in der das Überlegenheitsgefühl des sogenannten „christlichen Abendlandes" irgendwie als Beweis für das Licht Christi angeführt werden konnte. Das ist aber nicht nur durch den Wandel der geschichtlichen Situation überholt, es ist auch im Grundansatz falsch. In ähnlicher Weise argumentierten die Pharisäer, aber gerade Jesus nicht. Das Licht der Welt demütigt die Menschen nicht so, wie wir einander demütigen. Was aber noch schlimmer ist: Selbst auf der Ebene solchen Vergleichens ist die Christenheit nicht als das Licht der Welt zu erweisen. Es bleibt unbestritten, daß sie im Namen Jesu viel Gutes in die Welt hinausgetragen hat und daß in ihrer Mission echte Motive des Glaubens, der Liebe, des Gehorsams wirksam gewesen sind. Es ist noch viel weniger zweifelhaft, daß die sogenannte christliche Welt viel Dunkelheit in die Völker hinausgetragen hat und noch hinausträgt. Auf eine unentwirrbare Weise ist beides miteinander verschlungen. So gewiß die Kirche die Botschaft sein kann: „Christus ist das Licht der Welt", so gewiß wird der andere Satz zur Frage an sie, ja zur Anklage gegen sie : „Ihr seid das Licht der Welt".

Auf einer ökumenischen Tagung muß sich die Christenheit mit dem Problem ihrer Spaltung beschäftigen. Daß diese ein Hindernis ihres Wirkens ist, liegt auf der Hand. Daß sie nicht einfach mit dem Hinweis auf die Schuld der Kirchen abgetan werden kann, sollte auch deutlich sein. Gerade wenn Christus das Licht der Welt ist, liegt alles daran, daß sein Bild und sein Wort rein und klar bleiben. Das Ringen um die Wahrheit zwischen den Kirchen darf deshalb gar nicht voreilig abgebrochen oder bagatellisiert werden. Aber daneben gilt das andere auch: Es gibt einen Selbstbehauptungswillen der Kirchen, eine Bindung an menschliche Formen und Gewohnheiten, die nicht mehr erkennen läßt, daß es ihnen allein um Christus geht. Ihre Mission hat zu Christus zu rufen, nicht zu einer menschlichen Institution oder Vereinigung. Die bußfertige Besinnung darauf tut uns in der Heimat ebenso not wie in der weiten Welt.

Es ist wohl eindeutig klar, daß Menschen der Bestimmung, Licht der Welt zu sein, nur entsprechen können, wenn sie sich durch Jesus, das Licht der Welt, immer wieder in die Buße und Demut führen lassen, wenn sie sich also seiner richtenden Gewalt beugen. Es ist jedoch die Frage, ob diese Feststellung auch für die Kirche als solche gilt. Unsere orthodoxen Brüder verneinen das mit aller Entschiedenheit: Die Kirche kann nicht irren; darum kann und darf man von ihr nicht Buße erwarten. Ihre Glieder bis hin zu den führenden Männern können freilich sündigen und müssen dann Buße tun; die Kirche als solche jedoch nicht. Damit wird also eine ungebrochene Linie von dem Satz: „Ich bin das Licht der Welt" zu dem anderen gezogen: „Ihr seid das Licht der Welt".

Man sollte dieser Haltung nicht zu rasch die üblichen protestantischen Gegenargumente vorhalten, jedenfalls nicht, ehe man das folgende bedacht: Die Kirche wird in der Schrift als Säule und Grundfeste der Wahrheit bezeichnet, und ihr gilt als Verheißung des Herrn, daß der Geist sie in alle Wahrheit leiten wird. Das kann sie ja nicht als leere Worte hinnehmen. Nicht ihre Selbstsicherheit wird damit begründet, nur die Gewißheit, ohne die sie ihren Auftrag in der Welt nicht erfüllen kann. Insoweit muß das orthodoxe Zeugnis sehr wohl gehört werden. Aber die Frage muß gestellt werden: Geschieht das Leiten in alle Wahrheit nicht gerade dadurch, daß der Heilige Geist durch Buße zum Leben führt? Ist die Kirche nicht darum Säule und Grundfeste der Wahrheit, daß Jesu Licht auch immer wieder richtend in sie einbricht? Wir sind der Meinung, daß es sich so verhält, daß darum die Kirchen gar nicht umhin können, das Generalthema ihrer Vollversammlung als ein kritisches Wort an sie selbst zu hören, und daß sie gerade auf diesem Wege der Zusage des Herrn gewiß bleiben dürfen: „Ihr seid das Licht der Welt".

Nicht zur Selbstdarstellung sind die Kirchen berufen, sondern zum Zeugnis von Christus. Ihr Auftrag lautet: „Daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht" (1. Petr. 2, 9). Man sollte meinen, daß das Generalthema die Kirchen veranlassen sollte zu einer Konzentration auf ihre zentrale Aufgabe, und zwar daheim und draußen. In einer Zeit und Welt, in der die Fülle der drängenden Probleme stets die Gefahr der Vielgeschäftigkeit und Zersplitterung mit sich bringt, sollte diese Konzentration auf die zentrale Aufgabe nicht vergessen werden. Die Kirche sollte sich auch nicht dessen schämen, daß diese Verkündigung auch immer wieder im Blick auf den einzelnen Menschen geschehen muß, daß Jesus eben nicht so das Licht der Welt ist, daß er darüber den einzelnen aus dem Auge verlöre. Der gute Hirte sucht das einzelne verlorene Schaf. Daß Jesus das Licht der Welt ist, kann gar nicht glaubhaft bezeugt werden ohne die Zuwendung zu dem einzelnen Menschen.

Auf alle Fälle wird die Kirche sich immer wieder zur Verkündigung, zur Predigt als ihrer zentralen Aufgabe, rufen lassen müssen, und dies um so mehr, als die Vielfalt der Aufgaben auf sie einstürmt. Inhaltlich wird sie durch das Thema daran erinnert, daß ihre Verkündigung Evangelium ist. Das ist sicher kein unnötiger Hinweis. Gesetzliche Lebensgestaltung ist noch immer die Zuflucht der Menschen, vor allem, wenn sie sich in Ratlosigkeit befinden. Dabei bestätigt es sich doch immer im einzelnen wie im großen ganzen, daß gesetzliche Wege Notbehelfe sind, daß sie nicht wirklich lösen, daß sie dem Fanatismus Vorschub leisten und daß sie keine Brücken schlagen. Notbehelfe sind nicht zu verachten, aber auch nicht zu hoch zu bewerten. Kommen wir von der Reformation her, sollten uns solche Gedanken nicht fremd sein. Es ist aber nur zu bekannt, wie groß auch für die Christenheit stets die Gefahr ist, in gesetzliches Wesen zu verfallen. Je mehr die Kirche an der Ratlosigkeit der Welt teilhat, um so größer ist die Versuchung dazu. Aber gerade die Gesetzlichkeit schließt auch die Kirchen gegeneinander ab.

Es wird uns gerade von der Welt der Mission her berichtet, wie wichtig das Zeugnis der Rechtfertigung, der Gnade in der modernen Welt ist. Die Frage richtet sich notwendigerweise an die Kirchen zurück, wieweit das evangelische Wort in ihnen selbst Kraft hat, ihre Verkündigung bestimmt und ihr Leben gestaltet. Die Begegnung der Kirchen miteinander hat sicher vor allem auch den Sinn, daß sie sich gegenseitig nach diesem Inhalt ihrer Botschaft fragen und, wenn Gott Gnade gibt, im Erfassen des Evangeliums stärken und in der Freudigkeit und Gewißheit fördern. Die Botschaft an die Welt ist aber auf keinen

Fall die Ersetzung ihrer Gesetze durch ein Gesetz, das Christus heißt, sondern der Ruf in die Freiheit der Kinder Gottes, die das Licht gesehen haben.

Die Konzentration auf dieses eine, was not ist, bedeutet nun aber keinesfalls die Beschränkung auf einen schmalen Sektor des inneren Lebens. Der Anspruch Jesu, das Licht der Welt zu sein, umgreift nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Verhältnisse, also auch die komplizierten Verhältnisse der modernen und sich so rasch verändernden Welt. Die Christenheit wird sich bemühen um die Lösung vieler drängender Fragen; sie wird das tun in Verbindung und Gemeinschaft mit ungezählten anderen Menschen. Sie wird dabei von vornherein nicht behaupten, daß sie um Christi willen die Patentlösungen bereit habe. Daß Christus das Licht der Welt ist, ist ja nicht in dieser Weise zu beweisen; es ist ein Glaubenssatz, der allerdings die Gewißheit in sich schließt, daß es hell wird, wo der Herr Christus Raum gewinnt. Und dieses Zeugnis ist die Kirche allerdings der Welt schuldig.

In diesem Zusammenhang wird es noch einmal offenkundig, daß das Zeugnis des Wortes nicht von dem Zeugnis der Tat zu lösen ist. „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben." In der Verknüpfung der beiden Sätze ist deutlich genug die unlösbare Verbindung von Glaubenserkenntnis und Lebensgestaltung ausgesprochen. Sollen wir uns erst wieder daran erinnern, wieviel Schuld aus Vergangenheit und Gegenwart auf der Christenheit liegt? Wie unglaubwürdig sie selbst ihr Zeugnis gemacht hat und macht? Nicht das ist die eigentliche Not, daß sie in vielen Fragen ratlos steht. Aber eins müßte an ihr deutlich werden: daß Christen mitten in den schweren Spannungen anders miteinander umgehen als Menschen unter dem Gesetz, daß sie ihren Gegnern anders begegnen, daß die sachlich nötigen Auseinandersetzungen nicht den Haß und die Feindschaft verstärken, kurz, daß sie versöhnte Menschen sind.

Unauflösbar bleiben im Blick auf das Tatzeugnis die Spannungen bestehen: Die Christenheit kann nie in pharisäischer Weise aus ihrem Verhalten einen Beweis für die Herrlichkeit Christi machen und wird gerade hier seinem richtenden Wort offen sein müssen; und sie kann doch auf der anderen Seite nie vergessen, daß ihr Wandel Zeugnis für oder gegen Christus sein wird. Sie hat es weder im Blick auf sich selbst noch im Blick auf die anderen in der Hand, daß ihr Wandel tatsächlich zu einem Zeugnis wird. Sie kann hier keinesfalls künstlich etwas machen. Und sie muß andererseits in dem Glauben an die Verheißung Christi stehenbleiben gegen alle Anfechtung, daß er selbst seinem Lichte Bahn machen wird. Auch insoweit darf sie an keiner Stelle vergessen oder sich dessen schämen, daß trotz aller umfassenden Aufgaben für die ganze Welt der Weg über die Heiligung des einzelnen führt, daß alle großen Werke, die sie ansetzt, zur

Voraussetzung haben, daß ihre einzelnen Glieder auch in ihrem persönlichen Leben wachsen im Glauben und im Gehorsam des Glaubens.

Damit ist nicht ein Rückzug der Kirche auf das Gebiet des persönlichen Lebens gemeint. Der Ökumenische Rat hat seine Aufgabe besonders auch darin gesehen, die Kirchen zusammenzuführen zu einem gemeinsamen Zeugnis und Handeln angesichts der die ganze Menschheit bewegenden Fragen. Es ist wohl allgemein bekannt, wie er sich mit den Fragen des Zusammenlebens der Völker, des Friedens im Atomzeitalter, der sozialen Aufgaben, der Gemeinschaft zwischen den Rassen und Klassen befaßt hat. Alles das wird auch in Neu-Delhi eine wichtige Rolle spielen. Die Kirchen treten dabei nicht aus ihrer eigentlichen Aufgabe heraus. Wenn Christus das Licht der Welt ist, so hat er es mit allen Lebensbereichen zu tun. Es fragt sich nur, in welcher Weise die Kirchen an ihre Aufgabe herangehen. Sie sind nicht eine politische oder wirtschaftliche Macht neben anderen, sie haben überhaupt keine Machtposition, sondern sie sind gerufen zum Dienst. Um der Liebe zu der geängsteten und notleidenden Menschheit willen stellen sie sich den großen Fragen. Aber gerade hier können sie es nicht übersehen, daß ihr Wort an die Welt auf sie selbst zurückkommt, daß Wort und Tatzeugnis nicht zu trennen sind, daß Proklamationen an die Welt nur dann einen Sinn haben, wenn die Christenheit die Liebe Christi tatsächlich in die Welt hineinträgt.

Wir haben versucht, einige Bemerkungen zu dem Generalthema zu machen. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß gerade dieses Thema sich nicht zu einem Schlagwort eignet. Es ist eine Glaubensaussage und bestimmt die Gestalt des Lebens; es ist ein Ruf an die Welt und ein Ruf an die Christenheit; es kann ernsthaft gar nicht theoretisch behandelt werden, sondern greift in die lebendige Wirklichkeit ein; es kann den Glauben stärken und führt in die Buße. Es kann dies alles aber nur leisten, wenn es nicht flüchtig gehört, sondern wirklich aufgenommen wird. Darum sind die Kirchen bis in die Gemeinden hinein gerufen, sich diesem Thema zu stellen. Es weist uns entschlossen von allem Menschlichen weg auf den einen Herrn und stellt alles, wirklich alles, unter das Licht dieses einen Herrn.

EINHEIT OHNE VEREINHEITLICHUNG

VON ERNST KINDER

Die Formulierung des Titels von Leo Zanders jüngst erschienenem Buch „Einheit ohne Vereinigung"[1]) regt zu Besinnungen darüber an, welches Ziel wir bei unseren ökumenischen Bemühungen ins Auge zu fassen haben und welches nicht. Immer noch stößt man in den heutigen ökumenischen Bestrebungen auf direkte oder indirekte Orientierungen an dem Leitbild einer zu erreichenden organisatorisch und im Typ „gleichgeschalteten" Welt-Einheitskirche der Zukunft. Wir sollten aus grundsätzlichen Erwägungen heraus diesem Idol entschlossen und endgültig den Abschied geben. Das könnte unsere ökumenischen Arbeiten in fruchtbarer Weise befreien, indem dadurch die Kräfte des Ringens um die Einheit der Kirche von dem Gebanntsein an falsche Leitbilder abgezogen und dafür auf die für die wahre Einheit der Kirche wirklich entscheidenden Punkte konzentriert würden, die notwendig stets überdeckt werden, solange jenes Idol noch die Gemüter fixiert.

I.

Worum geht es in unserem ökumenischen Ringen um die Einheit der Kirche? Nicht darum, diese Einheit erst herzustellen! Vielmehr können unsere Bemühungen nur dann sachgemäß und verheißungsvoll sein, wenn sie aufgrund der Gewißheit und der Anerkennung dessen unternommen werden, daß die wahre Einheit der Kirche längst gegeben ist, nämlich durch das Heilshandeln Gottes in Christus, das wesentlich ein e i n e n d e s Handeln ist. Dadurch ist die wahre Einheit der Kirche allen unseren Bemühungen um sie immer schon vorgegeben. Wenn wir die Kirche nicht primär religions-soziologisch (von dem Geselligkeitstrieb oder Gemeinschaftsbedürfnis der durch Gottes Heilshandeln zunächst getroffenen einzelnen Glaubenden her) oder institutionell-morphologisch (von positiv gesetzten Ordnungen und Autoritäten als solchen her) auffassen, sondern primär theologisch (d. h. von der dem Heilshandeln Gottes in Christus von Hause aus eignenden inkorporierenden Mächtigkeit her), dann müssen wir in bezug auf die Einheit der Kirche sagen, daß sie nicht in erster Linie ein Gebot oder eine Aufgabe, etwas Erforderliches oder etwas Wünschenswertes ist, sondern daß sie vor allem und für alles Weitere grundlegend und maßgebend zunächst einmal eine G e g e b e n h e i t ist. Die wahre Einheit der Kirche ist nicht ein

[1]) L e o A. Z a n d e r, Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen. Stuttgart 1959. — Bisher lag nur die englische Ausgabe vor: Vision and Action. London 1952.

Akzidenz, das zu ihrem Wesen noch als wünschenswert oder zweckmäßig hinzukommen muß, um ihr zum „bene esse" oder „plene esse" zu verhelfen, sondern es gehört zu ihrem Wesen, ihrem „esse" schlechthin, indem diese eben darin besteht, kraft des einen Heilshandelns Gottes in Christus durch den einen Heiligen Geist zu einem Leibe zusammengefügt zu sein. So ist die wahre Einheit der Kirche nicht durch Addition hergestellte Unio, sondern von ihrem Existenzgrunde her gegebenes und in ihrem Wesen beschlossenes Eine-Sein, „unitas". Wenn es wahr ist, daß Gott durch sein fortgehendes Heilshandeln in Christus nicht nur Einzelne zum Heil bringt und ihnen dann aufgrund dessen die Kirche als Aufgabe stellt, vielmehr dadurch selbst zugleich die Kirche schafft und in sie einpflanzt, dann ist das Eine-Sein der Kirche grundlegende, durchtragende und Maß gebende Voraussetzung ökumenischer Bestrebungen, von dem diese immer herkommen, und nicht etwa ein zu erstrebendes Ziel, auf das diese zugehen. Die Bitte Jesu in seinem Hohenpriesterlichen Gebet vor seinem Kreuzesopfer (Joh. 17, 21): „auf daß sie alle eins seien", ist nicht mehr unerfüllter Wunsch, sondern erfüllt: durch sein Kreuzesopfer hat er „eins gemacht" (Eph. 2, 14) und die „zerstreuten Kinder Gottes zusammengebracht" (Joh. 11, 52).

Ein solches Kirchendenken, das davon ausgeht, daß Gott durch sein Christushandeln eigentlich nur einzelne Menschen ergreife, wie auch ein solches, das meint, Gott habe die Kirche in der Weise gestiftet, daß er primär ihre Autoritätsinstanzen eingesetzt habe, wird immer in der Gefahr sein, die Einheit der Kirche mehr als Aufgabe oder Wunsch denn als Gegebenheit anzusehen und sie an verkehrten Punkten zu realisieren zu suchen. Glaubt man aber, daß die Kirche zutiefst aus der inkorporierenden Mächtigkeit des Christushandelns Gottes selbst lebt, dann glaubt man auch, daß ihre wesenhafte Einheit dadurch schon immer gegeben und unseren Bestrebungen vorgegeben ist.

Wie gesagt, man glaubt das mit demselben Glauben, mit dem man die inkorporierende Mächtigkeit des Heilshandelns Gottes in Christus glaubt! Die Einheit der Kirche wird mit dem Glauben, der persönlich von dem Heilshandeln Gottes in Christus ergriffen ist und sich dadurch der Einheit des Leibes Jesu Christi eingegliedert weiß, geglaubt, und sie wird nicht aus der neutralen Zuschauerhaltung heraus von außen her geschaut. Der Grund und die Art der wesenhaften Einheit der Kirche sind nur in dem Glauben zu erfassen, der von dem Heilshandeln Gottes erfaßt ist, das die Kirche in ihrem Eine-Sein schafft und in dieses einleibt. Für den Nichtglaubenden ist die wahre Einheit der Kirche als das, was sie eigentlich ist, notwendig verborgen. Wir brauchen hier noch gar nicht an die Kirchenspaltungen zu denken; auch abgesehen von ihnen liegt es im Wesen der wahren Einheit der Kirche, daß sie nach dem, worin sie wahrhaft gründet

und besteht, niemals adäquat im Empirischen so dargestellt werden kann, daß sie auch der Nichtglaubende von außen richtig wahrnimmt.

Das bedeutet nicht, daß von der wesenhaften Einheit der Kirche sich überhaupt nichts im Empirischen zeigen könne und wolle, daß sie ganz und gar in die Sphäre der „Unsichtbarkeit" verbannt sei. Es ist für Glaubenswirklichkeiten wesentlich, daß sie, wenn sie auch nach ihrem transzendenten Grunde und in ihrer Eigentlichkeit dem natürlichen Wahrnehmungsvermögen nicht sichtlich und niemals verifizierbar sind (Hebr. 11, 1), doch durch den Glauben hindurch zur Sichtbarmachung drängen. So wird auch hier das durch Gottes Heilshandeln gegebene Eine-Sein der Kirche dem, der durch jenes in es hineingenommen wurde, zur A u f g a b e, daß durch sein Verhalten und seinen Dienst etwas davon zum Ausdruck komme, daß es, wenn auch nicht in seiner ganzen Tiefe und Breite gegenständlich darstellbar, doch durch das Medium der daran Glaubenden hindurch vor der Welt bezeugt und praktiziert werde (Joh. 17, 23). Das neutestamentliche Zeugnis von der Einheit der Kirche ist nicht n u r ein Glaubensbekenntnis, sondern, und zwar aufgrund dessen, auch ein A p p e l l an die sie Glaubenden, die in Christus geschenkte wesenhafte Einheit der Kirche in der Welt praktisch zu erweisen und sich bewähren zu lassen (z. B. Eph 4, 4 ff. und 3). Man kann sich zu der gegebenen Einheit der Kirche nur so recht bekennen, daß man sich von ihr beanspruchen läßt. Ist es auch nicht unsere Aufgabe, die Einheit der Kirche erst herzustellen, so ist es doch unsere verantwortliche Aufgabe, die in Christus gegebene Einheit der Kirche in rechter Weise wirksam und dadurch etwas von ihr sichtbar werden zu lassen.

Hier haben wir auch die kirchlichen Spaltungen zu sehen. Die Kirche Christi als solche kann nicht gespalten, ihr in Gottes Heilshandeln gründendes und bestehendes Eine-Sein als solches nicht aufgehoben werden. Jedoch in den Bestrebungen und Arten, sie geschichtlich wirksam und sichtbar werden zu lassen, gibt es solche Verschiedenheiten, die sich ausschließen. Paradoxerweise entspringen die kirchlichen Spaltungen im Grunde dem Bestreben, die wesenhafte Einheit der Kirche in normativer Weise geschichtlich manifest werden zu lassen, indem die Kriterien dafür, die Sammlungszeichen sein wollen, mit solcher Unbedingtheit aufgerichtet werden, daß sie diejenigen, die sie — wenigstens in dieser Unbedingtheit — nicht anerkennen können, ausschließen.

Richtig hieran ist dies, daß die vorgegebene wesenhafte Einheit der Kirche nicht normenlos im Geschichtlichen zur Darstellung gebracht werden kann. Eben weil die Einheit der Kirche durch Gottes Heilshandeln in Christus schon vorgegeben ist, haben wir uns für unsere Bemühungen, sie zum Ausdruck und zur Auswirkung kommen zu lassen, von daher die Maßstäbe für rechte, dem Wesen der Kirche gemäße Sichtbarwerdung ihrer Einheit geben zu lassen. Das bedeutet,

daß wir in unseren ökumenischen Bestrebungen nicht beliebig und willkürlich verfahren können, daß wir sie nur irgendwie zum Ausdruck bringen, wie es uns am zweckmäßigsten und eindrucksvollsten zu sein scheint oder wie es nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes am leichtesten zu erreichen ist, vielmehr sind wir an die Art der vorgegebenen Einheit der Kirche gebunden, daß wir sie legitim zum Ausdruck bringen, so, wie es ihrem Gewirktsein durch Gottes Heilshandeln in Christus entspricht! Es kann sich also in unseren ökumenischen Bestrebungen nicht um die Erreichung kirchlicher Einheit um jeden Preis handeln, sondern um rechte, dem Wesen der Kirche gemäße Sichtbarmachung ihrer Einheit.

Darum muß man sich in dem ökumenischen Ringen um die Sichtbarwerdung der Einheit der Kirche vor allem an dem Woher orientieren, d. h. an dem vorgegebenen wesenhaften Eine-Sein der Kirche, nach dessen Eigenart fragen und sich von daher Kriterien und Maßstäbe geben lassen, also axiologisch und theologisch verfahren, und man darf sich nicht in erster Linie an dem Woraufhin orientieren, d. h. an einem Bilde einer praktisch geeinten Kirche der Zukunft, auf die man von den vorhandenen Kirchen her (die man im Tiefsten ungeprüft nimmt, wie sie sind) hinarbeitet, um damit dann notwendig pragmatistisch zu verfahren, nurmehr an den praktischen Anstößen arbeitet und die Legitimitäts- und Wahrheitsfragen faktisch aus dem Spiele läßt.

II.

Fragen wir nun in dem theologischen Sinne nach dem Wie: wie das durch Gottes Heilshandeln in Christus gegebene Eine-Sein der Kirche geschichtlich zum Ausdruck kommen will, so muß zunächst gesehen werden, daß es sich seiner Art nach nicht, oder jedenfalls nicht unbedingt, als eine Einheitsorganisation, als Verfassungs- und Verwaltungseinheit, noch als ein kirchlicher Einheitstyp, als Uniformität der Lebensäußerungen der Kirche, manifestieren will. Warum nicht? Weil in der geschichtlichen Manifestation des Eine-Seins der Kirche, soll sie ihrem Wesen gemäß sein, unbedingte Einheit nur hinsichtlich dessen gefordert werden darf, was Konstituens der Kirche ist, weil aber dieses, das Heilshandeln Gottes in Christus, keine unmittelbaren Gestaltsprinzipien setzt.

In der geschichtlichen Sichtbarwerdung der Einheit der Kirche will vor allem dasjenige wirksam zum Ausdruck kommen, worin und wodurch, kraft wessen die Christenheit wirklich geeint ist.

Fordert man aber, daß die Einheit der Kirche unbedingt in der Gleichheit ihrer Verfassung oder ihrer Lebensäußerung sich zeigen müsse, dann erhebt man damit sekundäre Phänomene zur Hauptsache. Man verdeckt dadurch die wahre Hauptsache und sucht die Einheit an der verkehrten Stelle. Die Verfassung der Kirche

wie die Ordnung ihrer Lebensäußerungen sind keineswegs unwichtig, aber sie sind nicht das Schöpferische in ihr. Das wahrhaft Schöpferische in der Kirche aber, das, was Wirkgrund und Lebenszentrum ihres Eine-Seins ist, will ihre Einheit auch im Geschichtlichen bestimmen. Macht man die Verfassung der Kirche oder die Art ihrer Lebensäußerungen zum unbedingten Einheitszeichen, dann mißt man ihnen zu großen Wert bei und legt ihnen etwas auf, was sie nicht zu tragen vermögen.

Dasjenige, was als unbedingtes Einheitskriterium zu fordern ist, muß in sich selbst absolut gewisse, vollmächtige geistliche Autorität sein. Dieses aber ist weder die Verfassung der Kirche als solche, noch sind es ihre Lebensäußerungen als solche. So darf es nicht darum gehen, eine nach Verfassung und Lebensäußerungen einheitliche Kirche zu konstruieren und danach als praktischem Maßstab bei den ökumenischen Bestrebungen zu verfahren. Nach welchem Modell wollte man das auch tun? Das Neue Testament gibt kein solches her. In ihm wird die Einheit der Kirche im Geschichtlichen wohl bezeugt und gefordert, jedoch es findet sich in ihm nichts weniger als eine organisatorische oder typenmäßige Uniformität. Und auch die Geschichte der Kirche zeigt sowohl in der Verfassung der Kirche als auch in den Typen des Frömmigkeitslebens eine reiche Mannigfaltigkeit, ohne daß dieses schon der wahren Einheit der Kirche Eintrag tut. „Gerade diese Tatsache — einig und doch unterschieden; unterschieden und doch einig — kann davor bewahren, die der Kirche notwendige Einheit an der falschen Stelle zu suchen ... Es sind ... keineswegs alle Verschiedenheiten innerhalb der Christenheit Spaltungen, die nicht sein sollten" (W. Elert, Der christliche Glaube, ^{3}1956, 436). Sucht man am wahren Lebenszentrum der Kirche vorbei ihre Einheit in peripheren Dingen, so ergibt das immer nur eine mehr oder weniger erzwungene und mehr oder weniger wahrhaftige Scheineinheit, die das Zentrale relativ läßt und im Sekundären gesetzlich wird. Die Einheit aber, die in bezug auf das eigentlich kircheschaffende Zentrum fest und unerbittlich ist, gibt große Freiheit im Blick auf das Sekundäre.

Die Pluralität von Kirchen und auch ihre typenmäßige Verschiedenheit ist noch kein Widerspruch zu dem wesenhaften Eine-Sein der Kirche Jesu Christi. Es ist nicht wahr, daß allein die Ortsgemeinde und die Universalkirche, aber kein Gebilde „dazwischen" ein bestimmtes Anrecht auf den Namen Kirche hätten; vielmehr darf etwa ein größerer kirchlicher Verband, in dem eine Anzahl örtlicher Gemeinden zu einem übersehbaren und praktikablen oberhirtlichen Aufsichtsbereich (Diözese) und arbeitsfähigen Synodalverband zusammengefaßt ist, durchaus auch als Kirche bezeichnet werden, wie dies denn auch seit alters her kirchlicher Sprachgebrauch ist. Da solch ein über die örtliche Gemeinde hinausgehender und doch begrenzt bleibender kirchlicher Verband ein notwendiges Element

in der geschichtlichen Manifestation der Kirche Jesu Christi darstellt[2]), darf man ihn mit gutem Gewissen als Kirche bezeichnen, und es besteht theologisch durchaus die Berechtigung, von Kirche im Plural zu reden, auch wo damit nicht nur eine örtliche Gemeinde gemeint ist. So wird im Neuen Testament beispielsweise auch von der Kirche einer bestimmten Landschaft gesprochen[3]).

Sicher ist ein kirchlicher Großverband einer bestimmten Landschaft eine sekundäre und mittelbare geschichtliche Manifestation der Kirche Christi im Unterschiede zu der örtlichen gottesdienstlichen Versammlung, die ihre primäre und elementare Manifestation im Empirischen ist; darum gebraucht man das Wort Kirche als Bezeichnung für ihn besser nicht absolut, sondern mit einer näheren geographischen Bestimmung (oder in Anführungszeichen). Aber gebrauchen darf man es durchaus, weil dieser Verband, wenn auch sekundär und mittelbar, ein notwendiges Element in der Geschichtswerdung der Kirche Christi darstellt. So kann und darf es durchaus nach Landschaft, Organisation, Verfassung, Sprache, Geschichte, Formen usw. verschiedene Kirchen oder Kirchentümer nebeneinander geben, ohne daß das der wesenhaften Einheit der Kirchen widerspräche, wenn sie nur kirchliche Gemeinschaft, communio und communicatio in sacris, miteinander halten. Es entspricht dem Wesen der wahren Einheit der Kirche, daß sie mehr in dem kirchlichen Bande als in dem kirchlichen Gebilde selbst zum Ausdruck kommt, also als Kirchengemeinschaft von Kirchen.

Man muß noch einen Schritt weiter gehen und sagen: es darf nicht nur nach Form verschiedene Kirchentümer, sondern bis zu einem gewissen Grad auch nach Art verschiedene Christentümer, typenmäßig verschiedenartige Ausprägungen des Christentums, die sich in je besonderen Kirchen konsolidieren, nebeneinander geben, ohne daß dies der wesenhaften Einheit der Kirche Christi widerspricht. Denn das Heilshandeln Gottes in Christus, das diese Einheit begründet und erhält, gibt für konkretes religiöses Gemeinschaftsleben, das es hervorruft, kein bestimmtes Typenschema her, sondern läßt es aus der lebendigen Eigenverantwortlichkeit des Glaubens, der es ergreift, erwachsen. Es manifestiert sich überhaupt nicht gegenständlich im Raum der geschichtlichen Empirie, sondern immer nur in der Art, wie der Gemeinschaftsglaube es aufnimmt und aktualisiert. Von Anfang an war das Christusgeschehen, welches die Lebensentelechie der

---

[2]) Zur näheren Begründung darf ich neben W. Elert, Morphologie des Luthertums I. [2]1952, 321 ff., auf mein Buch Der evangelische Glaube und die Kirche, 1958, 174 ff. verweisen.

[3]) Act. 9, 31; 12, 1 (Lesart D u. pc); 15, 41 (Lesart B, D u. pc). Vgl. ThWbNT III, 505 f. – Paulus spricht öfter pauschal von den „Heiligen" in Mazedonien, Achaja, Judäa oder Galatien, so daß sich die Benennung dieses ganzen Collectivum als „Kirche" von selbst nahelegt.

Kirche ist, nicht zu haben und zu definieren, wie es an und für sich ist, sondern immer nur in der Art, wie es von dem Glauben und der Glaubensgemeinschaft existentiell aufgenommen wurde und durch sie hindurch „Geschichte gemacht" hat. Diese Arten aber können, obwohl das eine gleiche Heilshandeln Gottes sie hervorgehoben hat, verschieden sein und sind es faktisch schon im Urchristentum. Die Verschiedenheiten religiöser Ausprägungen, die das Christusgeschehen in einzelnen geschichtlichen Gruppen gezeitigt hat, liegen nicht so sehr darin, daß die einzelnen Gruppen objektiv etwas anderes haben, vielmehr darin, daß sie das substantielle Gleiche, das e i n e christliche „Grundpotential", in anderer Weise aktualisiert haben. Für diese Aktualisierungen Typengleichheit zu verlangen, um darin die Einheit im Grundgeschehen zu sichern, würde bedeuten, dieses Grundgeschehen auf die Ebene der Religionstypologie zu ziehen und dort einzubannen und ihm dadurch seine Transzendenz und wahre schöpferische Lebendigkeit zu nehmen. Eben darin erweist sich die transzendente, unerschöpflich lebendige Geschichtsmächtigkeit des Christusgeschehens, daß es, das immer religiöse Gemeinschaftsbildungen hervorruft und durch diese hindurch „Geschichte macht", doch selbst nie in einer bestimmten aufgeht. Als „Potential" ist es so unerschöpflich reich, daß keine seiner geschichtlichen Gruppenapperzeptionen und -aktualisierungen es in seiner ganzen Fülle darzustellen vermag. Es muß notwendig immer nebeneinander mehrere und verschiedenartige „Darstellungen" geben.

So kann also zweierlei gemeint sein, wenn wir im geschichtlichen Raum von Kirche im Plural reden und dabei einen über-ortsgemeindlichen kirchlichen Verband im Auge haben: einmal nach Umgebung, Sprache, Geschichte, Organisation und Ordnungsprinzipien verschieden geformte Kirchentümer, die territorial nebeneinanderliegen, von denen wir vorhin sprachen, und zum anderen typenmäßig verschiedene religiöse Ausprägungen, in denen sich je eigentümliche Ganzheitsauffassungen des Christentums manifestieren, die um der lebensvollen Konkretheit willen mit legitimer Notwendigkeit nach e i g e n e r geschichtlicher Konsolidierung streben, eben weil sie je in sich ganzheitlich sind und weil sie ihre charakteristischen Besonderheiten als zusammenhaltend und gemeinschaftsbestimmend manifestieren wollen.

Diese „qualitativ" bestimmten Kirchenverschiedenheiten fallen öfter mit jenen mehr „quantitativ" bestimmten zusammen. Sie können sich jedoch auch quer durch die Territorien hindurch konsolidieren. Im Zuge der neuzeitlichen fortschreitenden Auflösung konfessionell geschlossener Räume wird dies sogar mehr und mehr das Normale. Beschleunigt wurde dieser Prozeß durch die Dynamik solcher Kirchenauffassungen, die jedoch Territorial- und Volkskirchentum als solches grundsätzlich ablehnen und prinzipiell die freikirchliche Form fordern. Während fast alle Ausprägungen des Christentums, die sich bis in das 16. Jahr-

hundert kirchlich konsolidiert haben, einschließlich derjenigen der lutherischen und der calvinischen Reformation, dieses faktisch als Volkskirchen in territorial geschlossenen Räumen taten, haben sich die neueren Kirchenbildungen vom Ende des 16. und vom 17. Jahrhundert an bewußt und gewollt in freikirchlicher Form quer durch die Territorien hindurch konsolidiert. Dadurch werden die anderen in fortschreitendem Maße ebenfalls zur überterritorialen Existenzweise genötigt, ob sie wollen oder nicht. So tritt die qualitative Kirchenverschiedenheit vor der quantitativen immer mehr hervor und erfordert die eigentliche Aufmerksamkeit.

Die Tatsache, daß das Christentum im Laufe der Kirchengeschichte verschiedenartige typenmäßige Ausprägungen erfuhr (und noch erfahren wird) und daß diese zu je besonderen „Kirchen"bildungen führten, braucht an sich noch nicht im Widerspruch zu der wesenhaften Einheit der Kirche Jesu Christi zu stehen, wenn zwischen ihnen nicht das Moment des Exklusiven stände: die im Gehorsam zum lebenschaffenden Zentrum der Kirche erzwungene Absage der Kirchengemeinschaft; denn das eine Heilshandeln Gottes in Christus ist nach seinem kirchenschöpferischen „Potential" von so reicher Vielseitigkeit, daß es durchaus verschiedene, ja legitime Möglichkeiten der Aneignung und Aktualisierung in sich birgt und sich keineswegs nur in einem einzigen Typus geschichtlich realisieren läßt. Von Anfang an hat es Christentum als geschichtliche Erscheinung in verschiedenartigen Ausprägungen nebeneinander und nacheinander gegeben. Schon im Blick auf das Urchristentum, wie es sich im Neuen Testament darstellt, muß man typenmäßig verschiedenartige theologische, frömmigkeitsmäßige und lebenshaltungsmäßige Gesamtausprägungen des einen Christusgeschehens konstatieren, die sich auch kirchentümlich je besonders konsolidiert haben, ohne daß diese Besonderheiten und Verschiedenartigkeiten als Beeinträchtigung des wesenhaften Eine-Seins der Kirche Jesu Christi empfunden worden wären, so daß dann die Sammlung der Schriften des Neuen Testaments trotz ihrer nicht geringen Verschiedenheit doch als substantiell einheitlicher Kanon angesehen und praktiziert werden konnte.

Und so haben sich dann zumal in der weiteren Geschichte der Kirche durchaus auch legitimerweise weitere Typen des Christentums herausgebildet, die den berechtigten Drang hatten, sich auch kirchlich je für sich zu konsolidieren. Nur dadurch, daß der Großteil der Kirche eine Zeitlang eine mit politischen Machtmitteln geförderte Reichskirche war, konnte vorübergehend die Illusion einer typenmäßig (wie auch organisatorisch) einheitlichen geschichtlichen Gestalt der Kirche Christi aufrechterhalten werden; doch dieser durch äußeren Zwang durchgesetzte Uniformismus hat inneren Zerspaltungen eher Vorschub geleistet als ihnen gewehrt.

Die Nötigung zu verschiedenartigen Ausprägungen des Christentums ist mit der Notwendigkeit seiner weiteren Geschichtswerdung im zunehmenden zeitlichen Abstande vom Urchristentum gegeben. Auch wenn es ein gestalthaft einheitliches Urchristentum gegeben hätte (was doch nicht der Fall ist), wäre es nicht möglich und auch nicht richtig, daß dieses durch die Zeiten hindurch und in allen Völkern gegenständlich festgehalten würde. Das Urchristentum, das ja seinerseits schon bestimmte geschichtliche Manifestationen der einen Kirche Jesu Christi darstellt, kann und will nicht in seinen Gestalten festgehalten werden, es muß vielmehr einen Gestaltwandel und geschichtlichen Umsetzungsprozeß durchmachen um der echten Geschichtwerdung und um des echt geschichtlichen Dienstes der Kirche willen. Die Kriterien für die Legitimität und die substantielle Kontinuität und wesenhafte Entsprechung mit dem Urchristentum und damit die wahren Einheitskriterien der Kirche liegen nicht auf der Ebene des Gestalthaften und sollten dort nicht gesucht und erzwungen werden! Das würde Wesensentfremdung und verkehrte Gesetzlichkeit nach sich ziehen.

Der Vorgang der Herausbildung besonderer kirchlicher Typen und Gestalten des Christentums ist nicht mit organologischen Kategorien wie „Entwicklung", „Entfaltung" oder dergleichen zu bezeichnen; denn es handelt sich nicht um einen wachstümlichen Prozeß, der in rein organischer Entfaltung das in dem „Grundpotential" Angelegte herausbringt, vielmehr handelt es sich um einen g e s c h i c h t l i c h e n Prozeß, der durch Entscheidung und Verantwortung des Glaubens hindurchgeht (und darum auch die Möglichkeit von Fehlentscheidung und daraus resultierenden Mißentwicklungen in sich birgt!). Auch erfolgte die kirchliche Ausprägung und Gestaltwerdung des Christentums immer in echter Begegnung mit der „Welt", sowohl in dienstbezogenem Sinne als auch in Auseinandersetzungen, worin durchaus Wechselwirkungen walten. So ist die Ausprägung und Gestaltwerdung der Kirche mitbestimmt durch ihr jeweiliges Eingehen in die Situation und auf die jeweiligen Grundprobleme der „Welt", aber auch durch den in seinen Fragestellungen und Arten wechselnden Kampf der „Welt" gegen die Kirche, die Notwendigkeit neuer Entscheidungen der Kirche in ihrem Vorstoß in die „Welt", durch die mit der geographischen Ausdehnung der Kirche zunehmende Verschiedenheit der geistigen und politischen Fronten, angesichts deren die Kirche zu verkündigen, zu bekennen und zu dienen hat, u. a. m. Da das alles eben da und dort und dann und wann verschieden gelagert war, wurde dadurch auch die V e r s c h i e d e n a r t i g k e i t dieser Ausprägungen und Gestaltwerdungen mit bedingt.

Dies ist ein legitimer Vorgang in der verantwortlich bejahten echten Geschichtlichkeit der Kirche. Umgekehrt wäre es illegitim und wider das eigentliche Wesen der Kirche, wollte sie sich mit ihrer Ausprägung und Gestaltwerdung in einen

geschichtslosen Raum, ein insulares Museum flüchten und hierin einen gültigen Einheitstyp pflegen und konservieren! Stellt sie sich verantwortlich geschichtlichen Begegnungen und Aufgaben, dann werden durch deren Verschiedenartigkeit jeweils verschiedene Seiten der lebendigen Fülle des christlichen Grundgeschehens in verschiedenen kirchlichen Typen und Gestalten manifest.

III.

So haben bis zu einer gewissen Grenze die Zinzendorfsche „Tropen"-Theorie und die anglikanische „Branch"-Theorie, selbst die oft mißbrauchte moderne „Komplementär"-Theorie durchaus ihr Recht. Freilich nur bis zu einer gewissen Grenze, nämlich nur bis dahin, wo sich derartig im Grunde verschiedene Auffassungen des christlichen Zentrums einander gegenüberstehen, die sich ausschließen, die nicht mehr miteinander legitime, vom gleichen Grundgeschehen bestimmte Möglichkeiten sein können, soll das Ganze nicht unglaubwürdig sein. Hier kann man sich nicht mit einer „Mannigfaltigkeits"-Theorie beruhigen, sondern hier muß man eine letzte Wahrheits- und Echtheitsentscheidung fällen, und zwar im neuen grundsätzlichen Rekurs auf die vorgegebene wesenhafte Einheit der Kirche, die Normen setzt und Echtheitskriterien gibt, und nach diesen auch Werturteile zwischen echter und unechter, legitimer und verfälschender geschichtlicher Manifestation der Kirche Jesu Christi fällen.

Hier liegen die wirklich ernsthaften Probleme für das ökumenische Ringen um rechte Sichtbarmachung der vorgegebenen wesenhaften Einheit der Kirche. Sie liegen nicht darin, daß es überhaupt Vielheit von Kirchen und Verschiedenartigkeiten zwischen ihnen gibt, sondern darin, daß es trennende, exklusive Verschiedenheiten zwischen ihnen gibt, Spaltungen, d. h. Verschiedenheiten derart, bei denen eine Kirche einer anderen an zentralen und entscheidenden Punkten wahres Kirchesein, legitime Manifestation der Kirche Christi zu sein, absprechen muß, sie hierin als „ecclesia falsa", als häretisch, als ein Zerrbild der Kirche Christi oder gar als Pseudokirche ansprechen muß, daß sie sich mit ihr also nicht in der Einheit der Kirche Christi wissen und darum keine Kirchengemeinschaft mit ihr halten kann und daß sie sich nicht nur aus starrem Purismus, falscher Ängstlichkeit, Beschränktheit, rechthaberischem Prestigedenken oder anderen nicht-theologischen Motiven so verhält — das alles gibt es natürlich auch, aber daran denken wir hier nicht —, sondern daß sie sich von ihrer Grundüberzeugung von dem Wesenszentrum der Kirche Christi so verhalten muß, weil sie dieses zu empfindlich entstellt und verletzt sieht, so daß sie sich hier aus Gehorsam und Verantwortung exklusiv verhalten muß.

Es gibt Punkte in den geschichtlichen Gestaltwerdungen der Kirche, auf die der Akzent der Unbedingtheit gesetzt werden muß, wo die Variabilität aufhört, der Gehorsam gegen das Wesenszentrum der Kirche und die Verantwortung dafür

ein Entweder-Oder erzwingen, und wo man sich also nicht mehr mit der „Mannigfaltigkeits"-Theorie beruhigen kann. Auf diese Punkte sollte man sich in dem ökumenischen Ringen konzentrieren und im gemeinsamen Rekurs auf das normenhaft vorgegebene Wesen der Kirche um Übereinstimmung in ihnen ringen, statt unter ängstlicher Umgehung ihrer dort nach Gleichförmigkeit zu streben, wo Mannigfaltigkeit bleiben darf und soll! Je entschlossener man die zentralen und entscheidenden Punkte angeht, an denen vom Wesen der Kirche her eine Entscheidung gefordert ist, und sich in ihnen um innere Übereinstimmung bemüht, um so ehrlicher gibt man einander dort Freiheit, wo diese walten soll; und umgekehrt: je mehr man die zentralen und entscheidenden Punkte mit falschem Indifferentismus umgeht und bedeckt, um so intoleranter und gesetzlicher wird man in den Dingen, die vom Wesen der Kirche her der Freiheit anheimgegeben sind!

Man kann also nicht sämtliche Verschiedenheiten zwischen den Kirchen auf echte Mannigfaltigkeit zurückführen, sondern muß unterscheiden zwischen Pluralität und Verschiedenheiten unter den Kirchen als solchen, bei denen gleichwohl Kirchengemeinschaft gehalten werden kann, und den exklusiven Momenten in den Verschiedenheiten, die Kirchengemeinschaft unmöglich machen und mit ihren einander ausschließenden Unbedingtheitsakzenten zur Trennung und Spaltung führen; d. h. man muß unterscheiden zwischen harmloser und ernsthafter Pluralität und Verschiedenheit unter den Kirchen: harmlos sind solche, die tragbar, tolerabel sind, legitime Möglichkeiten innerhalb der Grundeinheit der Kirche, bei denen gleichwohl Kirchengemeinschaft gehalten werden kann; ernsthaft aber sind diejenigen, die untragbar, nicht tolerabel sind und Kirchengemeinschaft schlechterdings unmöglich machen, weil sie von verschiedenen Grundauffassungen der Kirche bestimmt sind, die nicht miteinander in der umfassenden Einheit der Kirche bestehen und wirken können, wo vielmehr eine direkt falsch, dem wahren Wesen der Kirche widersprechend sein muß, angesichts derer also die Wahrheitsfrage gestellt werden muß.

So gibt es hier eine Grenze, jenseits derer die „Tropen"-, „Branch"- oder „Komplementär"-Theorie nicht mehr angewandt werden kann, wenn man nicht einem dem Wesen der Kirche unerträglichen Indifferentismus verfallen will. Es gibt in den Verschiedenheiten zwischen den Kirchen Momente, die, aus exklusiv verschiedener Grund- und Zentralauffassung heraus, nicht miteinander in einer Kirchengemeinschaft bestehen können, soll die Kirche eine Realität bleiben und nicht zu einem „Als ob" werden, zumal wenn diese mit unbedingtem Geltungsanspruch vertreten werden, so, daß sich an ihnen Sein oder Nichtsein von Kirche Christi in der geschichtlichen Empirie schlechthin entscheidet. Und dasjenige, worin sich nach der betreffenden Grundüberzeugung die Kirche Christi auf

jeden Fall manifestieren muß, ohne das im Empirischen Kirche Christi nicht da ist, muß naturgemäß immer mit unbedingtem Geltungsanspruch vertreten werden.

Die Unterscheidung solcher harmlosen und legitimen Verschiedenartigkeiten von jenen ernsthaften, sich ausschließenden, mag rein akademisch anmuten, denn faktisch haben sich die verschiedenen Typen zumeist nicht ohne gleichzeitige Spaltungen herausgebildet. Und doch ist diese Unterscheidung heuristisch notwendig und kann sich als hilfreich erweisen. Sie zwingt nämlich zu der Frage, ob bei den betreffenden Spaltungen wirklich ernsthafte, vom Wesen der Kirche geforderte Nötigung oder nur typenmäßige Verschiedenheit vorliegt, die, ohne eingeebnet zu werden, doch Kirchengemeinschaft ermöglicht. Diese Unterscheidung zwingt dazu, in dem ökumenischen Ringen ernsthaft nach den zentralen und entscheidenden Punkten in den Kirchenverschiedenheiten zu fragen und sie entschlossen anzugehen, statt mit pragmatistischer Vielgeschäftigkeit an allen möglichen Punkten Gleichförmigkeit zu erstreben, um dadurch — auf unechte und nicht verheißungsvolle Weise — die Einheit der Kirche geschichtlich sichtbar und wirksam zu machen. Und so braucht eine solche Unterscheidung auch nicht theoretisch zu bleiben, vielmehr kann sie für die Zukunft des ökumenischen Ringens praktisch etwas bedeuten: dieses Ringen um rechte geschichtliche Manifestation des wesenhaften Eine-Seins der Kirche Christi braucht nicht zum Abbau sämtlicher Verschiedenartigkeiten unter den Kirchen zu führen — ein „christlicher" Allerwelts-Einheitstyp wäre genauso unlebendig, seelen- und trostlos und künstlich forciert wie eine Welt-Einheitskirche! —, vielmehr nur zur Überwindung der exklusiven Momente darin (und zwar durch gemeinsamen gehorsamen Rekurs auf das Wesen der vorgegebenen Einheit der Kirche, dieses befragend, wo es Unbedingtheit setzt und wo es der unterschiedlichen Ausprägung Freiheit gibt) und zur Gewinnung von wahrhaftiger Kirchengemeinschaft zwischen den verschiedenen Kirchen. Denn in dem „Bande des Friedens" will sich die „Einheit im Geiste" (Eph. 4, 3) geschichtlich manifestieren, nicht in den Kirchengebilden als solchen, sondern in der Relation zwischen ihnen. Das „Band des Friedens" aber zwischen den Kirchengebilden, das sichtbar werden und in dem die wesenhafte Einheit der Kirche Christi sichtbar und wirksam werden will, will kein billiges, sondern „in Seiner Wahrheit geheiligtes" (Joh. 17, 17) sein!

So braucht in dem ökumenischen Ringen um die rechte Sichtbarwerdung der Einheit die Kirche nicht auf sämtliche Unterschiede zwischen den Kirchen mit letzter Ernsthaftigkeit reflektiert zu werden. In vielem kann ein freudig anerkanntes Nebeneinanderwachsen bzw. ein dankbarer wechselseitiger Austausch, ein Lernen voneinander und ein Bereichertwerden stattfinden. Jedoch mit ganzem Ernst müssen diejenigen Unterschiede ins Auge gefaßt werden, die wegen des Unbedingtheitsakzents, der auf sie gelegt wird, von faktisch kirchentrennender

Wirkung sind. Und dieses „faktisch" müßte theologisch-axiologisch daraufhin geprüft werden und sich prüfen lassen, ob hier der Unbedingtheitsanspruch mit seiner Exklusivität vom Wesen der Kirche erfordert ist oder nicht. Ist er erfordert, so muß er in ganzer Schwere mit allen Konsequenzen aufrechterhalten werden. Ist er es nicht, so mag die betreffende Anschauung oder Einrichtung bestehen bleiben, aber sie verliert dann ihren kirchentrennenden Charakter, man kann daher trotz der bleibenden Verschiedenheit ehrlich und freudig miteinander Kirchengemeinschaft halten. Das große „Satis est" in bezug auf die zentralen und entscheidenden Punkte gibt Freiheit zur Mannigfaltigkeit im Morphologischen und Pragmatischen. Wenn nur die Giftzähne der Unbedingtheit und Exklusivität an den Punkten, die diese vom Wesen der Kirche her nicht fordern, herausgebrochen sind und wenn wirklich echte Einmütigkeit in bezug auf die tatsächlich vom Wesen der Kirche geforderten zentralen und entscheidenden Punkte gewonnen ist und im Vertrauen auf sie Kirchengemeinschaft gehalten werden kann, dann: „satis est", dann mögen im übrigen die Verschiedenheiten zwischen den Kirchen weiter bestehen. Kirchengemeinschaft unter den verschiedenen Kirchen aufgrund echter Einigkeit im Zentralen – das ist genügende geschichtliche Manifestation der wesenhaften Einheit der Kirche und darum das letzte zu erreichende ökumenische Ziel, das wir mit allem Ernst erstreben sollten. Wenn wir nur das jemals erreichen, wollen wir dankbar sein und einander nicht mit falschen Gleichmachereien nötigen.

DIE ARNOLDSHAINER ABENDMAHLSTHESEN

VON THOMAS F. TORRANCE

Jeder Konsensus über das Heilige Abendmahl, der von Theologen der Evangelischen Kirche in Deutschland erreicht wird, ist ein Ereignis von entscheidender geschichtlicher Bedeutung; und zwar nicht nur für die Kirchen innerhalb Deutschlands, sondern auch für die anderen evangelischen Kirchen und besonders für diejenigen, die in einer engen geschichtlichen Verbindung stehen mit der lutherischen und der calvinistischen Reformation. Nachdem nun seit Beginn der öffentlichen Diskussion über die Thesen innerhalb Deutschlands zwei Jahre verstrichen sind, mag es nicht unangebracht sein, wenn sich ein Theologe einer anderen Kirche, der an einem lutherisch-reformierten Übereinkommen zutiefst

Anteil nimmt, an dem Gespräch beteiligt, indem er ein paar brüderliche Bemerkungen über die Bedeutung und den Lehrgehalt der Thesen anbietet.

I.

Was mir von vornherein auffällt, und was mir beim Studium der Thesen immer wieder aufgefallen ist, ist die Frage, die ihnen allen vorangeht: „Was hören wir als Glieder der einen apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?" Diese Thesen werden vorgelegt von Männern, die auf das Wort Gottes hören *als Glieder der einen apostolischen Kirche*, d. h. nicht als Glieder der lutherischen, der reformierten oder einer Unionskirche, sondern als solche, die — miteinander verbunden durch den Gehorsam gegenüber dem apostolischen Grund der Kirche in Christus — gemeinsam auf das biblische Zeugnis hören. Sie erklären, daß ihr Hören bestimmt ist durch ihre Anerkennung der Einheit und Apostolizität der Kirche. Das ist ein außerordentlich wichtiger Tatbestand, den man kaum überschätzen kann. Zweifellos sind sich die betreffenden Theologen einer gewissen Spannung bewußt, die zwischen diesem apostolischen Hören auf das Wort liegt und dem, was sie, d. h. jeder von ihnen, in seiner eigenen Kirche hört, wo sein Hören auch unter dem machtvollen Einfluß einer lutherischen oder reformierten oder unierten Tradition steht. Aber es darf als ebenso gewiß gelten, daß dieses apostolische Hören das katholische Hören ist, und dieses muß vor jedem örtlichen oder privaten Hören des Wortes Gottes den Vorrang haben. Nachdem diese Theologen somit ihre Hand an den Pflug des Reiches Gottes gelegt haben, das die ganze apostolische Kirche umfaßt, werden sie nie wieder in der Lage sein, „zurückzuschauen" zu einem privaten und örtlichen Verständnis des Heiligen Abendmahls, ohne etwas Wesentliches zu verlieren.

Aber worauf haben sie als Glieder der einen apostolischen Kirche gehört und was haben sie dabei vernommen? Sie haben gehört auf das biblische Zeugnis, und das Ergebnis haben sie in Form eines fachlichen Ertrages der neueren exegetischen Arbeit am Neuen Testament festgehalten. Darin liegt eine weitere Tatsache, die kaum überschätzt werden kann: Die Thesen stellen gemeinsame Antworten dar, welche diese Theologen beim gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes über Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls geben konnten. Das Gehörte haben sie dann in ihrer eigenen Sprache, aber in Übereinstimmung mit dem Inhalt formuliert. Auf diese Weise haben sie es zugelassen, daß ihre eigene Sprache über das Abendmahl sich an den materialen Gehalt des biblischen Zeugnisses anpaßt, und sind damit hinter die Sprache der getrennten Konfessionen und Traditionen zurückgegangen: zu deren einer Grundlage in der apostolischen Tradition des Neuen Testaments.

Das bedeutet, daß die irreführende Sprache der mittelalterlichen Kirche und auch der Reformation (!) nicht übernommen wird und Anlaß zu weiteren Mißverständnissen werden könnte. So spricht das Neue Testament beispielsweise nirgends von einem „Sakrament", um dann eine Auffassung von Taufe oder Abendmahl vorzutragen, die dazu paßt; vielmehr sind diese direkt bezogen auf Christus, der im eigentlichen und strengen Sinne das eine und einzige Mysterium oder Sakrament ist. Oder, das Neue Testament bezeichnet die Sakramente nie als „Gnadenmittel" und verbindet „Gnade" mit den Sakramenten niemals in der Art, wie es die römische und auch die Reformationskirchen getan haben. Wenn man von einem Sakrament als von einem Gnadenmittel spricht, zieht man es herunter in den pragmatischen Raum von Mitteln und Zwecksetzungen, indem ein bestimmtes Ergebnis erzielt oder ein Zweck erfüllt werden soll; das heißt, man bringt das Sakrament in das lateinische Denkschema hinein, wo man es als ein institutionelles Mittel zur Verwaltung und Austeilung von „Gnade" an die Menschen versteht. Sicherlich hatte die Reformation mit ihrer Lehre des totus Christus und der tota gratia versucht, sich davon zu lösen, aber der Ausdruck „Gnadenmittel" wurde weiterhin von ihr benutzt; er war irreführend und hat die alten Irrtümer in neuen Formen immer wieder eingeführt. These 5 weist die alten Irrtümer entschieden und eindeutig zurück; es ist doch außerordentlich bedeutsam und ein großer Vorzug der Thesen insgesamt, daß sie sich auch von der irreführenden Ausdrucksweise, die in die Reformationskirchen mit hineingetragen worden ist, lösen und vorziehen, das Gehörte in eine Sprache zu bringen, die bußfertig und zuchtvoll dem biblischen Zeugnis gehorcht.

Nirgends wird dies deutlicher als in der beachtenswerten Verbindung des christologischen und des eschatologischen Aspektes in der Lehre vom Heiligen Abendmahl, wie sie in den Thesen entwickelt wird. In dieser Beziehung stehen sie der Lehre der frühesten Formen eucharistischer Liturgie, die aus der alten Kirche überliefert sind, sehr nahe.

Das stellt uns vor ein ungeheuer schwieriges Problem, denn wir haben mit der Entfremdung zu rechnen, die zwischen der Sprache unserer geliebten liturgischen Formen und Lieder einerseits und der Sprache der apostolischen und alten Kirche andererseits besteht. Der Gegensatz zwischen den Liturgien des Hl. Jakobus und des Hl. Markus der nachnicänischen Periode mit ihrer gewaltigen Betonung von Himmelfahrt und Parusie Christi und der nachtridentinischen Liturgie der römisch-katholischen Kirche mit ihrer ausradierten Eschatologie ist ungeheuer. Der Gegensatz zwischen den Liturgien und Liedern der Lutheraner und Reformierten einerseits und der frühesten Kirche andererseits ist nicht so groß, aber trotzdem deutlich sichtbar.

Natürlich bedeutet dies nicht, daß wir Wachstum und Entwicklung oder Anpassung an unsere Formen der Kunst und Musik und Sprache und auch an unsere Gedankenformen gänzlich vermeiden sollten; aber es bedeutet, daß wir in all diesen Veränderungen und Entwicklungen dem entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses treu bleiben müssen. Darum müssen wir auch bereit sein, den dogmatischen Gehalt unserer liturgischen und sakramentalen Formen der Kritik des biblischen Zeugnisses auszusetzen. Jedes gemeinsame Hören auf den Inhalt dieses Zeugnisses als Glieder der einen apostolischen Kirche wird mit Notwendigkeit neue Spannungen bringen, wenn wir uns unseren geliebten Liedern und Liturgien wiederum zuwenden. Ich will hier nicht die Fragen einer tatsächlichen Reform erörtern, sondern möchte vielmehr betonen, daß wir bei einer zwischenkirchlichen Übereinkunft oder bei einem Gespräch über Fragen der Abendmahlsgemeinschaft unsere eigenen besonderen Traditionen niemals als Instrumente gebrauchen, an denen sich Einigung oder Spaltung entscheidet. Wir können nur im gemeinsamen Hören und Verstehen der biblischen Aussagen zusammenkommen, die wir als Glieder der einen apostolischen Kirche haben, und dann demjenigen, was wir so gemeinsam hören, den Vorrang einräumen vor dem, was wir getrennt voneinander hören. Das Heilige Abendmahl ist keine Angelegenheit privater Interpretation; es kann nur dann richtig interpretiert werden, wenn wir es gemeinsam von den Aposteln empfangen, die es uns weitergegeben haben, so wie sie es von dem Herrn selbst empfangen haben.

Indem die Arnoldshainer Theologen ihre Thesen so vortragen, haben sie das Gespräch endlich auf eine richtige Grundlage gestellt, die wir nicht wieder aufgeben dürfen. Nach einem zweijährigen Gespräch muß es vielmehr deutlich sein, daß der entscheidende Punkt in der Bereitschaft liegt, diesem Hören als Glieder der einen apostolischen Kirche gegenüber gehorsam zu bleiben, wenn wir zu unserer geliebten Tradition zurückkehren, in der wir aufgezogen worden sind und die der Herr Generationen hindurch für Millionen von Menschen zu einem reichen Segen gemacht hat. Auf der anderen Seite müssen das gemeinsame Hören und Antworten der Theologen von Arnoldshain von den Kirchen selbst geprüft werden. Diese Prüfung soll nicht so geschehen, daß man nachmißt, inwiefern sie mit den geschätzten Traditionen dieser Kirchen übereinstimmen, sondern einmal durch ein erneutes Hören auf das biblische Zeugnis inmitten dieser Traditionen und zum anderen dadurch, daß man diesem Zeugnis den unbedingten Vorrang vor den Traditionen läßt, den wir ihm zugestehen müssen, wenn wir der apostolischen Grundlage der Kirche in Christus gehorsam bleiben wollen.

Ich glaube darum, daß der Beitrag der Arnoldshainer Thesen darin liegt, daß sie uns den Weg zu einem echten Konsensus geöffnet haben: Sie haben unsere

Füße auf den richtigen Weg gestellt, uns in die rechte Richtung gewiesen; sie haben genau den Ort bezeichnet, an dem wir einander begegnen müssen; und sie haben einen Weg gefunden, auf dem wir unser Verständnis der biblischen Botschaft zum Ausdruck bringen können; all das wird uns über eine Reihe schwieriger Punkte hinweghelfen. Ich glaube jedoch, daß in zwei Richtungen noch weiter gearbeitet werden muß: a) Die verschiedenen Akzente innerhalb des biblischen Zeugnisses sind deutlicher herauszustellen, und b) bestimmte wichtige theologische Fragen, die hinter dem biblischen Zeugnis über das Heilige Abendmahl liegen, sind noch tiefer anzufassen und ihre weitreichenden Folgerungen zu ziehen. Wenn wir diesen beiden Aufgaben nicht nachgehen, könnte der gemachte Anfang zu einem Fehlschlag werden.

Es gibt im Neuen Testament verschiedene Akzente; das ist eines der positiven Ergebnisse unserer heutigen Fachexegese. Ich sage nicht, daß diese Verschiedenheiten Gegensätze sind — weit davon; sie sind vielmehr komplementäre Unterschiede innerhalb einer tiefen Einheit; trotzdem sind es wichtige Unterschiede, z. B. die johanneische Lehre, die Lehre des Hebräerbriefes, der Synoptiker und des Paulus. Diese Unterschiede hängen zusammen mit den Differenzen, die in den geschichtlichen Kirchen bestanden und sich dort entwickelt haben. Während sie jedoch in den Kirchen oft zu ernsthaften Abweichungen oder zu Unterschieden in Uneinigkeit geworden sind, sind sie im Neuen Testament Unterschiede innerhalb einer Einheit. Wenn wir also die mannigfaltige Lehre des Neuen Testaments innerhalb ihrer Einheit erkennen können, wird uns das außerordentlich helfen, unser gemeinsames Hören mit unseren einzelnen Kirchen in Beziehung zu bringen und zu sehen, wie wir auf eine echte Art in einem gemeinsamen Zeugnis zueinander finden können. Wenn wir aber der biblischen Lehre eine zu uniforme und vereinfachte Darstellung geben, könnten wir wichtige biblische Perspektiven übergehen und auslöschen, die in dieser oder jener Kirche bewahrt sind; damit würden wir sie davon abhalten, einem Konsensus zuzustimmen.

Darüber hinaus müssen wir uns auf einer tieferen Ebene mit den christologischen und den soteriologischen Fragen auseinandersetzen, die hinter der Lehre vom Heiligen Abendmahl liegen. Dieses ist nämlich nicht ein unabhängiges Lehrstück. Seine Wurzeln reichen vielmehr in die letzten Tiefen des Glaubens an Christus hinab. Solange diese Wurzeln nicht deutlich erkannt worden sind, wird es sehr schwierig sein, gegensätzliche Interpretationen der Abendmahlsthesen oder auch nur den Eindruck zu vermeiden, daß man über schwierige Punkte hinweggegangen sei.

II.

Im folgenden möche ich nun eine Reihe der tieferen theologischen Fragen, die hinter den Thesen liegen, auswählen, kurz auf ihre Bedeutung eingehen und

dann etwas sagen über ihre Relevanz für einen Konsensus über das Heilige Abendmahl.

1. Ein Abendmahlskonsensus dürfte kaum überzeugend sein, wenn er nicht eine ausreichende Versöhnungslehre zugrunde legt. Finden wir diese in den Thesen? Für mich scheint hier ihre größte Schwäche zu liegen, denn im großen ganzen scheinen sie nur mit einer Christus-Victor-Vorstellung von der Versöhnung zu arbeiten. Ich sage, im großen ganzen, denn es gibt geringfügige Hinweise auf etwas mehr, z. B. These 6,1. Nun kann es keinen Zweifel geben, daß die neue biblische Arbeit den dramatischen Aspekt der Erlösung als der machtvollen Tat der göttlichen Gnade, die uns von der Sklaverei der bösen Mächte befreit, wieder eingesetzt hat, und das ist richtig; aber ist dieser Gesichtspunkt jemals der b e h e r r s c h e n d e, wenn das Neue Testament vom Abendmahl spricht, entweder in den Worten Jesu selbst bei der Einsetzung oder in der Lehre des Paulus? Die anderen Seiten sind mindestens ebenso hervorstechend, nämlich die forensische und priesterliche Opfervorstellung und der ontologische Aspekt, bei dem die Erlösung sich auf das ganze Leben des inkarnierten Mittlers gründet. Wenn wir den ersteren vernachlässigen, können wir kein klares Verständnis der Beziehung zwischen dem Heiligen Abendmahl und dem Passahopfer Christi gewinnen; und wenn wir den zweiten vernachlässigen, werden wir niemals zu einem Konsensus über die Realpräsenz des Menschensohnes kommen.

Es finden sich also im Neuen Testament zweifellos verschiedene Betonungen, und es ist wichtig, diese herauszuarbeiten und zu zeigen, wie die Verschiedenheiten innerhalb der neutestamentlichen Botschaft in einer klaren Einheit miteinander verbunden bleiben, denn das dürfte jede Annäherung zwischen den Vertretern der lutherischen und der reformierten Tradition fördern. Nach meiner Sicht der Unterschiede innerhalb des klassischen Protestantismus finde ich, daß die Lutheraner den I n k a r n a t i o n s a s p e k t zu wenig betonen und die Calvinisten zu wenig den dramatischen Aspekt der Versöhnung; dieser Unterschied spiegelt sich dann in ihrem jeweiligen Verständnis des Heiligen Abendmahls. Sicher aber würde ein neues und tieferes biblisches Ganzheitsverständnis die Lutheraner und die Reformierten gerade hier durch eine befriedigendere Lehre von der Versöhnung zusammenbringen. Es ist seit langem meine Überzeugung, daß ein gemeinsames Studium des H e b r ä e r b r i e f e s bei einer solchen Annäherung eine sehr bedeutungsvolle Rolle spielen würde. Mein Studium dieser Thesen hat diese Überzeugung bestärkt.

2. Der zweite Punkt, auf den ich aufmerksam machen möchte, ist das Verhältnis des letzten Abendmahls zu dem tatsächlichen Leben und Dienst des geschichtlichen Jesus. Eine saubere Exegese wird uns nicht gestatten, das Abendmahlsverständnis von all dem zu trennen, was auf dieses hingeführt hat,

besonders seit der Taufe Jesu im Jordan; denn alles Vorhergehende kommt zu seiner Erfüllung (telos) in der Einsetzung des Abendmahls. Dies ist äußerst wichtig für seine Bedeutung bezüglich der Kreuzigung, welche dann als Krönung des ganzen stattfand. Wenn wir das Abendmahl von dem Vorher und dem Nachher aus betrachten, können wir es nicht nur in rechter Weise mit der Lehre Jesu verbinden (z. B. seine Bilder vom Hochzeitsfest), mit den Wundern (z. B. die Speisung der Menge) und mit seinem Essen und Trinken in Gemeinschaft mit exkommunizierten Zöllnern und Sündern, sondern vor allem auch mit der rettenden Bedeutung der menschlichen Natur Jesu als dem gehorsamen Knecht-Sohn. Dadurch wird auch eine Verbindung hergestellt mit dem Inkarnationsaspekt des Versöhnungswerkes Christi, den ich oben erwähnt habe. Mir scheint von grundlegender Bedeutung zu sein, daß wir das Rettungswerk Christi verstehen als gegründet in seiner fleischgewordenen Person als Gott und Mensch in hypóstatischer Einheit, und sehen, daß diese hypostatische Einheit als eine sühnende Versöhnung schon wirksam ist, die auf ihre Vollendung (telos) in der Kreuzigung hindrängt. Es gilt, diese nicht nur in seinem Dienst als dem mächtigen Handeln Gottes am Menschen zu erkennen, sondern als die Tat des gehorsamen Menschen (sc. Jesus) gegenüber dem heiligen Gott. Nur, wenn wir in der Lage sind, der menschlichen Natur Christi die heilbringende Bedeutung zu geben, die sie im Neuen Testament einnimmt, und nur, wenn wir sein ganzes Leben in Beziehung zur Versöhnung sehen, werden wir recht dazu in der Lage sein zu verstehen, was es heißt, den Leib und das Blut Christi zu essen bzw. zu trinken, und was Realpräsenz in Wirklichkeit bedeutet. Wegen der Restbestände eines mittelalterlichen Romanismus in der Reformation ist das historische Gespräch über die Realpräsenz meistens so geführt worden, daß das geschichtliche Leben und die Person Jesu von seinem Kreuzestod getrennt wurden. Hier liegt die eigentliche Ursache des Mißverstehens. Unsere neutestamentliche Fachexegese sollte heute aber in der Lage sein, das ein für allemal beiseite zu tun und so den Boden für ein volles gegenseitiges Verständnis zu bereiten.

Lassen Sie mich die Bedeutung dieser Dinge für das alte Problem aufzeigen, das durch die manducatio impiorum gestellt wird. Ich kann mir nicht denken, daß die Lutheraner die Bibel auf ihrer Seite hatten, als sie dies zu dem entscheidenden Prüfstein machten; sicherlich aber hatten sie recht mit der tiefen Erkenntnis, die sie hier bewahrt haben wollten. Man kann es so betrachten: Hat der Logos bei der Fleischwerdung nur das Fleisch eines einzelnen Menschen angenommen oder das Fleisch aller Menschen? Ganz gewiß hat er als das Schöpfer-Wort, durch das alle Menschen ihr Sein haben und in dem alle Menschen bestehen, das Menschsein aller Menschen angenommen, als er Fleisch wurde. Er stellte in sich selbst die Menschheit aller Menschen unter das Gericht des

Vaters, und in der Menschheit aller Menschen leistete er Sühne für unsere Sünden. Dadurch ist jeder Mensch — ob er es will oder nicht — ontologisch in Verbindung mit dem fleischgewordenen Sohn, der sein Leben gab als Opfer am Kreuz für alle Menschen, und der jedem, der will, in dem Heiligen Abendmahl seinen Leib und sein Blut anbietet. Weil der Bereich des Blutes Christi durch die Inkarnation festgesetzt ist, müssen wir betonen, daß Leib und Blut im Abendmahl allen innerhalb dieses Bereiches zukommt. Das soll nicht sagen, daß der Ungläubige an der rettenden Frucht des Leibes und des Blutes teilhat — er wird vielmehr teilhaben am Gericht. Genauso wie das Evangelium ein Geruch des Lebens zum Leben und des Todes zum Tode ist, so bedeutet das Teilhaben am Leib und Blut im Abendmahl Heil oder Gericht. Aber das heißt positiv, daß wir die Irrlehre der begrenzten Versöhnung einerseits und die Irrlehre der a p o k a t a s t a s i s zurückweisen müssen. Jesus Christus hält sich im Heiligen Abendmahl von niemandem zurück, ebenso wie er sich in seiner Fleischwerdung und in seinem Tod von niemandem zurückhielt; aber nur durch Glauben nehmen wir den Segen von Leib und Blut Christi entgegen, während wir durch Unglauben das Gericht auf uns bringen. Es wäre kein Gericht im Abendmahl, wenn Leib und Blut nicht auch demjenigen gereicht und von demjenigen genommen würde, der ungläubig ist.

3. Kein Konsensus zwischen Lutheranern und Reformierten wird sehr viel wert sein, wenn er die Frage der R e a l p r ä s e n z nicht offen und entschieden behandelt. Wie wir jedoch gesehen haben, ist ein echtes Verständnis dieses Problems unlöslich verbunden mit den tieferen Fragen nach der Beziehung zwischen Inkarnation und Versöhnung. So wie ich die alte Diskussion über die Realpräsenz im 16. Jahrhundert sehe, ging es den Lutheranern im Grunde genommen darum, an der tatsächlichen (actual) Gegenwart des S e i n s (Being) des Gottessohnes in Raum und Zeit festzuhalten; die Calvinisten dagegen vertraten die tatsächliche Gegenwart des ganzen Gottessohnes, d. h. nicht eines entblößten (naked) Christus, sondern eines Christus, der bekleidet war mit seinen Verheißungen und Taten. Die moderne Exegese hat beide Anschauungen sehr nahe zueinander geführt, und das heutige Gespräch zeigt, daß sie beide eine gemeinsame Front bilden gegenüber den Existentialisten, die einen Horror vor dem Sein Gottes in Raum und Zeit, in körperlicher Gestalt und konkreter Geschichte haben und die den ganzen Christus von seinen Gliedern trennen, indem sie sein Sein und sein Wort auseinanderreißen (das dann nur noch als ein Wort ü b e r ihn verstanden wird). Müssen wir uns nicht fragen, ob hinter dieser merkwürdigen Entwicklung wenigstens teilweise die geschichtliche Antithese zwischen Lutheranern und Reformierten steht? Und zwingt uns dies nicht, die lutherische und die reformierte Betonung als zwei wesentliche und komplementäre Aspekte

der einen Wirklichkeit zusammenzubringen? Sicherlich dürfen wir uns die Realpräsenz nicht als die Gegenwart eines entblößten Christus vorstellen, sondern als die Gegenwart des mit seinem Evangelium bekleideten Christus; und wir denken an diese Gegenwart als die Gegenwart dessen, der wirklich Fleisch ward in unserem Menschsein, an die Gegenwart des Seins Gottes innerhalb unserer zeitlichen und leiblichen Existenz. Ich glaube, daß wir eine Grundlage für einen echten Konsensus über die Realpräsenz finden, wenn wir das Verhältnis von Inkarnation und Versöhnung auf biblischer Basis neu durchdenken.

Aber wir dürfen dabei — wie so oft in der Vergangenheit — die Auferstehung und ihre Bedeutung für das Heilige Abendmahl nicht vergessen. Wir wollen es einmal in folgender Weise betrachten: Wir glauben, daß der Sohn Gottes von der Jungfrau Maria unsere adamitische Natur übernahm, Fleisch von unserem Fleisch der Sünde, und daß er es heiligte, indem er die Sünde in unserem Fleisch verdammte und sein heiliges Leben in unserem Fleisch zur Vollendung (t e l o s) des äußersten Gehorsams gegenüber dem Vater führte in seinem Tod. Aber wir glauben auch, daß er von den Toten auferstand, und daß in dieser Auferstehung unser Menschsein in ihm aus der Verderbtheit und Schwäche unserer gefallenen Existenz erhoben wurde. Das macht sie keineswegs weniger geschichtlich oder real, sondern gerade im Gegenteil, geschichtlicher und realer. Unser Leben in der Geschichte ist Leben in Sterblichkeit und Schwäche, Leben, das in den Staub daniedersinkt und wegen der Sündenverderbnis in uns davonfließt — das ist die Art von Geschichte, die wir kennen. Aber in Jesus ist in unserer Mitte ein Leben geführt worden, das menschlicher ist als das unsrige, weil es die uns entmenschlichende Sünde überwunden hat; ein Leben, das geschichtlicher ist als das unsrige, weil es den Zerfall, der alles Geschichtliche bedroht und in den Staub hinunterzieht, überwunden hat. So hat das Leben Jesu in seiner Fleischwerdung, im Tod und in der Auferstehung das Rahmenwerk unserer Geschichte mit ihrem Zerfall und ihrer Verderbnis zerbrochen und sie erlöst; darum ist es innerhalb der sündigen Geschichte als solcher inkommensurabel: Jesus war bei seiner Auferstehung voll und wahrhaft menschlich und somit voll und wahrhaft geschichtlich — durch seine Erlösung der Zeit —, daß er weit über den Rahmen dessen hinausreicht, was der säkulare Wissenschaftler als solcher mit seinen Methoden und Glaubwürdigkeitsmaßstäben als „Geschichte" feststellen kann; denn diese Maßstäbe passen zu der Geschichte, die in Schwäche und Verderbnis zerfällt. Um es ganz klar zu sagen: dies ist nicht der Fall, weil Jesus weniger als eine geschichtliche Erscheinung ist, sondern genau deswegen, weil er im Vollsinn des Wortes ein wirkliches geschichtliches Ereignis darstellt, geschichtlicher und realer als irgend etwas anderes, das wir kennen.

Weil es sich hier nun um ein geschichtliches Ereignis handelt, das nicht vergeht, sondern fortwährend reales Geschehen ist, braucht Jesus nicht real gemacht zu werden. Wir brauchen keine existentielle Entscheidung, keinen sakramentalen Kunstgriff, wir brauchen nicht einmal Glauben, um ihn für uns real zu machen. Er ist real, er, der Fleisch wurde, das Sein Gottes in unserem physischen Fleisch und in unserer leiblichen Existenz, er, der auferstand in unserem physischen Fleisch und in unserer leiblichen Existenz, der ganze Christus, dessen Sein und Handlungen und Worte eins und unteilbar sind. Er ist es, der sich uns im Heiligen Abendmahl selbst gibt, bekleidet mit seinem Evangelium der Vergebung, bekleidet mit seinem Opfertod und mit der Macht seiner Auferstehung — „bekleidet", ja, aber nicht mit Gewändern, die man abwerfen kann, sondern mit seinem eigenen versöhnenden Leben und Handeln, d. h. mit seiner eigentlichen Wesensart. Was ist dann Realpräsenz im Sakrament? Nicht die Gegenwart sterblichen Fleisches, nicht eine Gegenwart, die wiederum hineingezogen wird in den Raum der Verwesung und der Verderbnis, die er durch seinen Tod und seine Auferstehung überwunden hat, nicht die Gegenwart irgendeines „entblößten Christus", der von seinem Evangelium oder von der Einheit und Unteilbarkeit des Inkarnation-Tod-Auferstehung-Geschehens abstrahiert ist, sondern eine völlig wirkliche Gegenwart des ganzen Christus und in ihm des Seins Gottes mit uns; er ist uns völliger gegenwärtig, als er es in seinem Fleisch vor seiner Auferstehung war, und doch ist er gegenwärtig mit all seinem geschichtlichen Leben und mit seinem Tod.

4. Wie steht es um die Himmelfahrt Christi und deren Bedeutung für das Heilige Abendmahl? Kann eine Interpretation des Abendmahls gegenüber der Lehre des Neuen Testaments treu sein, wenn sie diesen Punkt umgeht? Leider deuten die Arnoldshainer Thesen sie nur in einer Anspielung auf den erhöhten Herrn in der ersten These an, aber das ist nicht ausreichend für einen soliden Konsensus. Die Himmelfahrt Christi zielt nicht auf Abwesenheit, sondern auf Gegenwart, und zwar auf reale Gegenwart. Diese Gegenwart kann man nicht so verstehen, als ob die Himmelfahrt gar nicht stattgefunden hätte. Die Himmelfahrt geschah, damit seine Gegenwart erfüllt würde, sie bedeutet aber gleichzeitig das Zurückhalten von Christi sichtbarer Gegenwart, das Zurückhalten der Kraft und Majestät seiner Herrlichkeit, die erst bei der Parusie enthüllt werden, wenn das Endgericht und die Erneuerung der ganzen Schöpfung stattfinden werden. Es liegt an seiner Barmherzigkeit, daß die reale Parusie Christi im Abendmahl derart ist, daß er trotzdem das Endgericht und die Erneuerung der Schöpfung zurückhält, damit wir Zeit haben, Buße zu tun und das Evangelium vom Gekreuzigten allen Völkern verkünden, bis daß er kommt. Gerade so, wie der Sohn Gottes bei der Inkarnation die Gestalt seiner Herrlichkeit ablegte und

in der Gestalt seiner Demut unter uns trat, so hält der Gekreuzigte und Auferstandene in der eucharistischen Parusie die Gestalt seiner Herrlichkeit von uns zurück und kommt zu uns in Gestalt seiner Demut – aber es besteht der folgende Unterschied: Während er in der Inkarnation einen Leib unserer Sterblichkeit annahm, kommt er im Abendmahl zu uns mit dem Leib, in dem er Verderbnis und Sterblichkeit durch seinen Tod und durch seine Auferstehung überwunden hat; darum vereint er uns mit ihm selbst in der Kraft seiner Auferstehung ebenso wie in der Kraft seines Kreuzestodes. Wenn Christus uns in der eucharistischen Parusie sein eigenes Blut und seinen eigenen Leib gibt, damit wir davon essen, so bedeutet das doch nicht, daß der auferstandene Herr von neuem in unsere Sterblichkeit und Verderbnis hineingezogen wird, denn er starb und stand von den Toten auf, um nie wieder zu sterben, sondern ewig zu leben. Darum kommt er zu uns als das Lamm, das geschlachtet ward, aber siehe, er lebt.

Zugegeben, dies ist ein Mysterium, das wir nicht voll begreifen können, nämlich: Wie können wir tatsächlich an der realen Gegenwart Christi in seinem Leib und Blut teilhaben, ohne sofort entweder endgültig von den Toten erweckt oder endgültig verdammt zu werden; das heißt, wie läßt er uns in seiner realen Gegenwart auf eine solche Weise mit sich selbst vereinigt sein, daß wir, die noch auf die Erlösung des Leibes warten, doch Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch sind? Jede Feier des Heiligen Abendmahls ist eine Vorwegnahme der letzten Auferstehung und des letzten Gerichts, aber das Ende ist noch nicht da. Teilhabe und Realpräsenz sind von solcher Art, daß sie begrenzt werden durch bis daß er kommt. Darum ist es unbedingt notwendig, den wirklichen Unterschied zwischen der eucharistischen Parusie und der apokalyptischen Parusie festzuhalten, ebenso wie es einen wirklichen Unterschied zwischen der Feier des Heiligen Abendmahls auf Erden und dem Hochzeitsmahl des Lammes gibt, das bei der Vollendung stattfinden wird. Im strengen Sinne gibt es natürlich nur eine Parusie, die Parusie dessen, der war, der ist und der kommen wird. Wir feiern das Heilige Abendmahl inmitten der einen Parusie, in welcher der ganze geschichtliche Christus, der starb und auferstand, wahrhaft und wirklich gegenwärtig ist, und in der die Macht und Herrlichkeit des kommenden Herrn – in einer Art Vorwegnahme – über uns hereinbrechen, so daß uns schon hier ein Vorgeschmack der Kräfte des kommenden Äons geschenkt wird. Diese in der Eucharistie enthaltene eschatologische Vorwegnahme wird in den deutschen Thesen voll und klar zum Ausdruck gebracht; wenn aber die Frage der Himmelfahrt in einem Konsensus nicht offen erörtert wird, wird sie nur versteckt im Hintergrund liegen und eine Übereinkunft bedrohen.

5. Wir müssen uns nun der Frage des Opfers zuwenden, die von den Arnoldshainer Theologen völlig übergangen wird — wenigtens wird sie nicht ausdrücklich erwähnt. Psychologisch ist das durchaus verständlich, denn alle echten Protestanten fürchten sich davor, daß der alte römische Irrtum des Messopfers sein heimtückisches Haupt wie die Schlange im Paradies von neuem erhebt. Wir dürfen es jedoch nicht zulassen, daß diese Befürchtungen uns abhalten, auf das zu hören, was das biblische Zeugnis über das Opfer zu sagen hat. Wie bereits bemerkt, ist keine Interpretation des Abendmahls biblisch gesund, die nicht auf einer Lehre von der Versöhnung ruht, und das schließt den Aspekt des Opfers mit ein. Demzufolge ist auch keine Lehre von der eucharistischen Gedächtnisfeier ausreichend, wenn sie nicht dieser Fülle in der Versöhnung entspricht. Wir können und dürfen nicht versuchen, den Begriff des eucharistischen Opfers zu umgehen, obgleich wir ihn nie, nie mit einem Begriff vom Sühneopfer vermischen dürfen, das schon seinem innersten Wesen nach nur ein für allemal an unserer Stelle dargebracht worden ist; es ist seinem Wesen nach ein in sich vollständiges, stellvertretendes Opfer, das schon als solches nicht von denen dargebracht werden kann, für die es dargebracht worden ist.

Es handelt sich hier um ein umfassendes Thema; aber wir wollen es nur von einer Seite aus angehen und zwar von der Himmelfahrt her. Dabei ist daran zu denken, daß das ursprüngliche biblische Wort für „Himmelfahrt" dasselbe ist wie für „Opfer". Als Christus zum Vater ging, stellte er sich selbst vor den Vater mit seinem Selbstopfer dar in unserem Namen („Siehe, ich und die Kinder, die du mir gegeben hast") und brachte uns mit sich dem Vater dar als diejenigen, die in ihm das göttliche Gericht erfahren hatten und in seiner Auferstehung auch die wirkliche Bestätigung „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe". In dieser Weise steht der auferstandene und gen Himmel gefahrene Herr für uns als unser ewiger Mittler und Fürsprecher ein, der ewig lebt, um Fürbitte für uns zu leisten, und der — nach den Worten des Hebräerbriefes über ihn — der Liturg der himmlischen Stiftshütte ist. Welche Beziehung besteht zwischen dem auf Erden und in der Geschichte gefeierten Abendmahl, das die Arnoldshainer Thesen mit Recht als Gebet, Danksagung und Lob beschreiben, und jener himmlischen Fürsprache unseres Hohenpriesters Christus wie dem himmlischen Gottesdienst um das Lamm auf dem Thron, von dem in der Offenbarung gesprochen wird?

Wenn er als unser Fürsprecher vor dem Angesicht des Vaters im Himmel steht, feiern wir auf Erden das Abendmahl und nehmen Zuflucht zu dem gebrochenen Leib und zu dem vergossenen Blut des Heilandes; wir stellen zwischen uns und das göttliche Gericht das Zeugnis vom Gekreuzigten, damit dieses für uns spricht. Wir lassen es das eine Opfer für unsere Sünden sein, die einzige völlige und

vollkommene und ausreichende Genugtuung, die Gott gefällt. Das ist es, worauf wir uns in Gebet und Handeln berufen: Wir berufen uns darauf, daß Christus ein für allemal für uns gestorben ist und daß sein Tod den Sieg davongetragen und unsere Sünden hinweggenommen hat. So feiern wir sein Gedächtnis; so erheben wir unsere Anamnese vor Gott im Namen unseres Erlösers: nicht um ein Opfer zu wiederholen, nicht um es fortzusetzen, nicht um ihm irgend etwas hinzuzufügen, sondern vielmehr um sein völliges Genügen darzustellen; wir wollen damit das Werk Christi bezeugen und es zu Gott emporheben, das Werk, das völlig für sich dasteht, das vollendet und jetzt ewig gültig ist. Das tun wir unter Darbringung jedes möglichen Lobpreises und Dankes.

Die Eucharistie ist unser tiefstes Sündenbekenntnis. Ein echtes Sündenbekenntnis unsererseits kann nichts anderes sein als Echo und Antwort auf das gehorsame Leben und Sterben Christi, der sowohl unsere Sünden vor Gott bekannte als auch das gerechte Gericht Gottes über unsere Sünden. Damit ist er der Hohepriester unseres Bekenntnisses, unser gläubiges „Amen" auf das Gericht des Vaters, das ihm um unsertwillen auferlegt war, und das barmherzige „Amen" des Vaters, der uns in Christus annimmt auf Grund seines Opfers. Die Eucharistie ist unser stärkster Gebetsakt. Wenn wir Gott im Gebet anrufen, dann geschieht dies immer „um Jesu willen"; im Abendmahl jedoch, wo wir das gebrochene Brot und den ausgegossenen Wein mit unseren Händen entgegennehmen, wird dieses Gebet zu einer Handlung. Wir sagen: „Du mußt wissen, ob dies der für uns gebrochene Leib deines Sohnes, das für uns vergossene Blut deines Sohnes ist". Wir sagen: „Du mußt wissen, ob wir die Sünder sind, für die Christus starb". Unseren Händen hat er diese Dinge übergeben und uns gesagt: „Tut dies". Wir bitten um sein Versöhnen, wie geschrieben steht: „Erinnere mich, wir wollen miteinander rechten . . ." (Jes. 43, 26). Und bei diesem Rechten legt Jesus uns Worte in den Mund, die unser Handeln begleiten sollen. Er ist aufgefahren zu seinem Vater und unserem Vater und sagt im Himmel in unserem Namen: „Unser Vater, geheiligt werde dein Name", aber auf der Erde sagen wir: „Unser Vater, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name". So sendet Jesus uns im Herzen der Eucharistie selbst seinen Geist, damit er uns, die nicht wissen, wie wir beten sollen, hilft. Er läßt sein eigenes Gebet in unseren Gebeten ein Echo finden, indem wir in Wort und Tat dem „Tut dies" zu seinem Gedächtnis gehorsam sind.

So ist die Eucharistie die höchste Form der Danksagung, durch die wir den Vater verherrlichen; und im Heiligen Geist haben wir Anteil an der Anbetung der einen Gemeinde im Himmel und auf Erden, die den Thron des Lammes umgibt und sagt: „Amen, Lob und Ehre und Weisheit und Dank und Preis und Kraft und Stärke sei unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen."

Vom Anfang bis zum Ende ist die Eucharistie ein doxologisches Handeln, mit dem wir das Gedächtnis an das Opfer des Gotteslammes feiern; in ihm und durch es bringen wir dem Vater unseren Lobpreis dar, dessen Sohn für uns und unser Heil Fleisch wurde, am Kreuz starb, auferstand und gen Himmel fuhr zur rechten Hand der erhöhten Majestät; dort wartet er, um einmal in Herrlichkeit zurückzukommen und seine Macht und Herrschaft einzunehmen. Von hier aus gesehen hat das Heilige Abendmahl eine Gestalt, die im wesentlichen dem Herabsteigen des Sohnes entspricht: er wird Knecht und Lamm Gottes und gibt sich selbst für uns dahin; andererseits hat es eine Gestalt, die seinem Hinaufsteigen als des Sohnes und des Lammes entspricht, damit er unser königlicher Priester und Fürsprecher sei. Die eucharistische Handlung ist zunächst vergleichbar mit jenem Herabsteigen und jener Selbsthingabe und vollzieht sich daher in der Gestalt der Entgegennahme und der Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi; weil wir aber auf diese Weise mit Christus als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch vereinigt sind, nimmt die Eucharistie auch die oben beschriebene Form an in dem sursum corda, in welchem wir durch den erhöhten Christus erhoben werden und mit ihm durch den Vorhang in das Allerheiligste hineintreten vor den Gnadenthron, als geheiligte Brüder und Miterben des geliebten Sohnes des Vaters. Wegen dieser doppelten Bewegung begnügt die Eucharistie sich nicht damit, an Leib und Blut Christi auf Erden teilzuhaben, sondern sie ist durch die Vorwegnahme des Hochzeitsmahles des Lammes eine Teilnahme an Christi Aufstieg zu himmlischen Örtern und an seiner Verherrlichung des Vaters.

6. Wir müssen noch einen weiteren Aspekt des Abendmahles erwähnen, einen der wichtigsten von allen, der in den Arnoldshainer Thesen kurz angedeutet wird (6, 2) – den Neuen Bund. Seine außerordentliche Wichtigkeit wird an der Art und Weise sichtbar, wie Jesus ihn bei der Einsetzung selbst gebraucht, wo er eine seiner zwei grundlegenden Deutungen des Kreuzestodes gibt. Allerdings ist dieser Gegenstand zu inhaltsreich, als daß man ihn in wenigen Worten behandeln könnte. Ein Gesichtspunkt jedoch sollte an dieser Stelle herausgegriffen und zu dem schon Gesagten hinzugefügt werden. Das Herrenmahl ist das Unterpfand für Gottes ewige Treue und offenbart die Kontinuität unseres sacrum conjugium mit Jesus Christus. Nirgends ist ein „Okkasionalismus" unangebrachter als in Lehre oder Feier des Heiligen Abendmahls. Natürlich können wir Brot und Wein nicht fortwährend zu uns nehmen und wir tun es auch nicht; aber sooft es geschieht, erneuert Gott seine uns gegebene Zusage, daß wir mit in das eine Leben seines lieben Sohnes eingeschlossen sind und daß wir durch Wort und Geist unausgesetzt mit ihm verbunden und ständig durch ihn ernährt werden. So werden wir in jedem Heiligen Abendmahl von

den treuen und ewigen Händen Gottes, des Vaters, getragen und aufrechtgehalten und gefaßt — und niemand kann uns aus diesen Händen reißen, denn in Jesus Christus sind wir ein für allemal mit dem Sohn Gottes vereint und sogar zu Teilhabern der göttlichen Natur geworden. Unsere Gemeinschaft mit Christus in seinem Leib und Blut kann ebensowenig rückgängig gemacht werden wie Gott hinter den Tod seines lieben Sohnes zurückgehen oder wie die Inkarnation selbst rückgängig gemacht werden kann; denn in diesem Abendmahl, in dem gebrochenen Leib und in dem vergossenen Blut hat Gott sein Selbst verpfändet und sein ewiges Sein zu unserem Heil eingesetzt, ja, nicht nur für uns, sondern für seine ganze Schöpfung. Das ist das s a c r u m c o n j u g i u m, die unerschütterliche Einheit und Kontinuität, die die Kirche mit Jesus Christus verbindet und ihr ganzes Leben von Geschlecht zu Geschlecht trägt, trotz ihrer mangelhaften Lehre, trotz Mißverständnissen, trotz Ungehorsam und Untreue, trotz ihrer Verwicklung in die Relativitäten und Zufälligkeiten der sündigen Geschichte, trotz des Fehlens einer historischen Sukzession, trotz einer unvollkommenen Ordnung und ihres Mangels an Liebe. Gott macht in Christus all die Armut und das Versagen der Kirche mehr als wett durch das, was er im Heiligen Abendmahl uns fortwährend anbietet und zusagt, nämlich durch die unausdenkbaren Reichtümer seiner Gnade. Das Abendmahl wird auf der Grundlage dieser überfließenden Fülle in Christus gefeiert, und wegen unserer Armut. Darum können wir unseren Mangel, unsere Unvollkommenheit, unser Versagen niemals zu einem Grund werden lassen, aus dem wir uns vom Heiligen Abendmahl zurückziehen, geschweige denn eine Abendmahlsgemeinschaft verweigern. Wenn wir es doch tun, würden wir behaupten, daß wir das Abendmahl nur auf Grund unserer eigenen Gerechtigkeit, unserer eigenen Verdienste, unserer eigenen Lehre, unserer eigenen Tradition und unserer eigenen Kirchenordnung feiern und nicht allein auf Grund der Gnade Gottes in Christus. Weil Christus den Neuen Bund in seinem Blute eingesetzt hat und dies im Heiligen Abendmahl dargestellt hat, können und dürfen wir ihn nicht mit irgendwelchen eigenen Bünden verwechseln oder ihn mit dieser oder jener selbsterfundenen Einschränkung umzäunen; denn all dies kann das Genügen des einen Bundes nur in Frage stellen und damit dem Blut Gottes Trotz bieten.

III.

Es ist allgemein bekannt, daß Schwierigkeiten, die wegen des Abendmahls zwischen den Kirchen bestehen, sowohl Lehre als auch Praxis betreffen; aber letztlich liegt die Schwierigkeit in dem Verhältnis von Lehre und Praxis, Glauben und Ordnung oder von Abendmahl und Abendmahlszucht. Diese Gesichtspunkte erscheinen in den Thesen 7 und 8. Zum Abschluß dieses Diskussionsbeitrages möchte ich in Kürze drei Fragen erwähnen, die — so scheint es mir —

weiteres Nachdenken erfordern, wenn der Lehrkonsensus zu einem Konsensus in der Wirklichkeit werden soll.

1. Was das Abendmahl sonst auch sein mag, es ist jedenfalls unsere Gemeinschaft mit Gott durch die Versöhnung, die er durch das Blut Christi gewirkt hat; Versöhnung zwischen Menschen und ihm selbst und darum auch Versöhnung unter den Menschen, das heißt untereinander. Überall, wo das Heilige Abendmahl zu einem ökumenischen Problem wird, scheint dies eine der Seiten zu sein, die am lautesten nach vorn tritt und sich nicht zum Schweigen bringen lassen will. Wie ist es möglich, daß wir am Heiligen Abendmahl teilnehmen, d. h. an der Versöhnung durch den heiligen Leib und das heilige Blut Christi, und doch ablehnen, am Abendmahlstisch selbst und sonstwo miteinander versöhnt zu leben, besonders aber in der Kirche, die der Leib Christi ist? An Leib und Blut Christi in der Trennung voneinander teilzuhaben ist eine unerhört schreckliche Versündigung gegen den Leib und das Blut Christi. Niemals wird es bei der Parusie Christi möglich sein, getrennt voneinander zu stehen; und in der realen Gegenwart von Leib und Blut Christi können wir nichts anderes, als uns durch denselben Leib und durch dasselbe Blut miteinander versöhnen zu lassen. Anstatt die alten Normen zu gebrauchen, welche Lutheraner und Reformierte in der Vergangenheit aufeinander angewandt haben, wollen wir uns daraufhin prüfen, ob wir bereit sind, in der eucharistischen Parusie als vor dem Richterstuhl Christi miteinander zusammenzukommen; denn offenbar glaubt derjenige, der nicht dazu bereit ist, sich bei der eucharistischen Parusie mit seinem Bruder versöhnen zu lassen, nicht wirklich an seine Realpräsenz. Das sollte für uns der entscheidende Prüfstein sein.

2. Wenn Kirchen im Heiligen Abendmahl zusammenkommen, bedeutet dies nicht, daß sie eine Übereinkunft in Fragen der Lehre und der Praxis nun beiseite lassen sollten; allerdings müssen diese dem Heiland und Richter, dem Herrn des Abendmahls in seiner wirklichen, hier sich vollziehenden Parusie unterworfen werden. Lassen Sie uns darum vor dem Richterstuhl Christi gemeinsam darüber nachdenken, wie wir unsere Gemeinschaft der Versöhnung mit unserer zuchtvollen und ehrfürchtigen Feier des Abendmahls verbinden können, denn alles, was wir hierin tun, muß unter der Rubrik stehen: das Heilige den Heiligen.

Lassen Sie mich das Problem durch einen Vergleich aus dem Bereich von Liebe und Ehe beleuchten. Innerhalb der christlichen Kirche oder in „christlichen" Ländern erkennen wir freie Liebe nicht an, d. h. Liebesbeziehungen, die nicht durch das Gesetz bewahrt und geheiligt und geschützt sind. Wir beklagen jedes illegitime Verhältnis. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir die Liebe dem Gesetz unterwerfen, sondern daß das Gesetz nötig ist, um die Liebe zu heiligen, und daß es der Liebe dient. Ist es nicht ähnlich mit dem Heiligen Abendmahl, der

Gemeinschaft der Liebe innerhalb der Kirche? Wie aber ist es möglich, ein Heiliges Abendmahl zu haben, wenn wir es nicht gegen den Mißbrauch und die Ehrfurchtslosigkeit schützen, vor denen These 8 uns warnt? Wie können die Kirchen Abendmahlsgemeinschaft miteinander haben, wenn sie ihre Ordnungen nicht achten und miteinander in Beziehung setzen? Das soll nicht sagen, daß das Mahl der Liebe, welches Kirchen am Tisch des Herrn miteinander feiern, Gesetz und Kirchenordnung zu unterwerfen sei; nein, weit davon, aber die Heiligkeit eines solchen Mahles soll geachtet und geschützt werden durch den Gebrauch und nicht durch den Mißbrauch ihres jeweiligen Gesetzes und ihrer Ordnung. Sie gebrauchen Gesetz und Ordnung, wenn sie lernen, beides für das Heilige Abendmahl und die Versöhnung dienstbar zu machen, selbst wenn sie geändert werden müßten, um diesem Zweck wirklich zu dienen. Wie aber können Kirchen aufrichtig Gemeinschaft haben an dem gebrochenen Leib und dem vergossenen Blut Christi, wenn sie es nicht zulassen, daß ihre eigenen Formen und Traditionen des Gesetzes und der Ordnung gerade in dieser Gemeinschaft zerbrochen werden, damit sie wirklich zu einem Leib miteinander werden, wie sie ein Leib sind mit Christus, dem Haupt?

3. Bei aller Wichtigkeit von Gesetz, Ordnung und Lehrübereinstimmung dürfen wir beim Heiligen Abendmahl niemals vergessen, daß es dem Herrn und nicht der Kirche gehört. In dem großen ökumenischen Glaubensbekenntnis der Kirche bekannten die Väter in Nicäa eine Taufe zur Vergebung der Sünden, aber nicht eine Eucharistie, denn die Taufe umfaßte die Einheit in dem einen Leib. Es wäre daher anti-nicänisch und unkatholisch, wollte man auf einer vollen Übereinstimmung über das Heilige Abendmahl bestehen vor einer Wiederversöhnung der Kirchen. Können wir den Vätern von Nicäa nicht erneut folgen und Einigung suchen auf dem Wege über das christologische und doxologische Bekenntnis und dann gemeinsam zum Heiligen Abendmahl gehen, damit wir geheilt werden von unserer Unordnung und unseren Mißverständnissen durch die Einigung mit dem Leib und dem Blut des einen Christus?

Noch einmal, alles hängt an dieser Gegebenheit: Denken und sprechen wir über das Heilige Abendmahl und handeln wir aneinander als in der realen Gegenwart Christi Lebende? Unser Herr selbst hat uns gesagt, was in der realen Gegenwart bei der letzten Parusie einmal geschehen wird, z. B. in Matth. 25. Diese Worte können wir durch den Heiligen Geist sicher auf uns beziehen in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Was wird er uns und unseren Kirchen an jenem Tage sagen: „. . . ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist. Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt. Ich bin ein Fremdling gewesen, und ihr habt mich beherbergt"? Oder: „Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich nicht gespeist. Ich bin durstig gewesen, und

ihr habt mich nicht getränkt. Ich bin ein Fremdling gewesen, und ihr habt mich nicht beherbergt ..."? — „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan ..."? Oder: „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan"?

DOKUMENTE UND BERICHTE

STELLUNGNAHME

einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen

Im Auftrag des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen haben seit mehreren Jahren in einer Arbeitsgruppe europäischer reformierter und lutherischer Theologen Gespäche stattgefunden. Nach den Erörterungen der Voraussetzungen für ein fruchtbares Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten bei der Suche nach kirchlicher Einheit hat sich diese Gruppe mit folgenden Themenkreisen befaßt:

a) Die Mitte der Schrift (Wort Gottes, Hl. Schrift, Verkündigung, Bekenntnis und Einheit der Kirche);

b) die Gegenwart Christi;

c) die Taufe.

Bei den Verhandlungen im Jahre 1960 ist die Frage des Abendmahles auf Grund der „Arnoldshainer Abendmahlsthesen" besprochen worden. Diese Themen sind ein Studiendokument, das auftragsgemäß von einem Ausschuß lutherischer, reformierter und unierter Theologen in der Evangelischen Kirche in Deutschland erarbeitet und 1958 Rat und Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgelegt worden ist. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland beschloß, die Thesenreihe mit ihrer Präambel der Öffentlichkeit von Kirche und Gemeinde zu Besinnung und Prüfung zu übergeben.

I.

Unsere Arbeitsgruppe hat dieses Dokument mit Dankbarkeit studiert und wahrgenommen, daß in ihm eine weitgehende Übereinstimmung erreicht worden ist. Für die Erneuerung der Abendmahlspredigt in unseren Kirchen kann dieses Dokument eine wesentliche Hilfe sein. Ebenso bildet es eine gute Grundlage für die Fortsetzung eines echten Lehrgespräches zwischen den beteiligten Kirchen.

Wir sind der Meinung, daß diese Thesen nicht nur in der gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Situation in Deutschland ihre Bedeutung haben, sondern daß sie auch eine Hilfe bieten für den Fortgang des ökumenischen Gespräches im allgemeinen. Wir meinen ebenso, daß umgekehrt dieses allgemeine ökumenische Gespräch das Abendmahlsgespräch innerhalb der evangelischen Christenheit Deutschlands auflockern und so einen echten ökumenischen Beitrag bieten kann.

In der positiven Würdigung der Thesen stimmt unsere Arbeitsgruppe überein mit folgenden Sätzen aus der „Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 11./12. Oktober 1959 zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen":

Es erscheint uns besonders wichtig, daß hier nicht bloß das dogmatische Gespräch der reformatorischen Konfessionen wieder aufgenommen wurde, sondern dabei den Fragen der modernen Schriftforschung, die seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland besonders intensiv und radikal betrieben wird, nicht ausgewichen wurde. Die moderne Schriftforschung als solche kann, wie gerade im Anfangsstadium des Abendmahlsgesprächs deutlich wurde, die Lehrunterschiede des 16. Jahrhunderts nicht überwinden, kommt sie doch selbst zu weit auseinandergehenden exegetischen Ergebnissen. Um so mehr ist es theologiegeschichtlich bedeutsam, daß bei der Erarbeitung dieser Thesen Vertreter der modernen Schriftforschung zusammen mit Systematikern und Kirchengeschichtlern einen ersten Schritt von ihren historisch-exegetischen Einzelergebnissen zu gemeinsamen, kirchlich-verantwortlichen Aussagen vollzogen haben. Aus dieser verheißungsvollen und verpflichtenden Wendung theologischer Arbeit ergaben sich Aussagen, die wichtige Seiten der neutestamentlichen Botschaft vom Abendmahl neu hervorkehren, die in den Lehrformulierungen der Reformationszeit auf Grund ihrer anderen Fragestellung zurücktreten.

Wie jene setzen die Thesen bei Jesus Christus als dem Geber und der Gabe des Abendmahls ein: der erhöhte Herr selbst gibt sich in seinem Leib und Blut mit Brot und Wein allen zu diesem Mahl Hinzutretenden zu eigen. Von hier aus machen sie nachdrücklich den ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Bezug des Mahles sichtbar: der Herr schließt die seinen Leib Empfangenden zu seinem Leib, der Gemeinde, zusammen und nimmt sie zum Gehorsam der Tat in seinen Dienst; so ist das Mahl die Wegzehrung des wandernden Gottesvolkes, das darin den Tod des Herrn verkündigt, ‚bis daß er kommt'!

II.

Im einzelnen machen wir für die Fortführung des Gespräches folgende Vorschläge:

1. Die Formulierung der Leitfrage, auf welche die Thesen antworten, ist nicht vor dem Mißverständnis geschützt, das heutige ökumenische Gespräch könne außerhalb der Zugehörigkeit zu einer Konfessionskirche geführt werden. Wir schlagen daher folgende Formulierung vor: „Was ergibt sich uns, wenn wir als lutherische, reformierte und unierte Christen in der einen apostolischen Kirche gemeinsam auf das Abendmahlszeugnis der Heiligen Schrift hören, als dessen entscheidender Inhalt?"

2. Wir bedauern, daß die in sich richtige Aussage in These 1_1 über das Abendmahl, das wir feiern, keine eindeutige Beziehung zu der Einsetzung des Mahles durch Jesus Christus in der Nacht des Verrates aufweist.

3. Wir bedauern, daß in These 2_2 das Proprium des Abendmahls als Gnadenmittel nicht näher bestimmt wird. Als Beispiel hierfür nennen wir Ziffer 3 des „Abendmahls-Consensus zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche in den Niederlanden (1956)": „Beide Kirchen sind der Meinung, daß das Sakrament mit seinen stofflichen Elementen die Fleischwerdung des Wortes

unterstreicht. Da Gott in der Fleischwerdung des Wortes das ganze menschliche Sein, abgesehen von der Sünde, angenommen hat. will er in den Sakramenten und durch sie unser ganzes menschliches Sein nach Leib, Seele und Geist annehmen und heiligen."

4. In These 3 erschiene uns das gottesdienstliche Geschehen beim Abendmahl klarer und vollständiger beschrieben, wenn es etwa hieße: „Unter Gebet, Danksagung und Lobpreis und unter dem Sprechen der Einsetzungsworte werden Brot und Wein in den Dienst der Selbstdarreichung Christi gestellt und der Gemeinde zum Essen und Trinken dargereicht."

5. In der Beurteilung der These 4 kam es zu keiner einmütigen Antwort auf die Frage, ob in ihr der entscheidende Inhalt des Abendmahlsgeschehens angemessen und ausreichend beschrieben ist.

Alle Mitglieder unserer Arbeitsgruppe stimmen darin überein, daß eine Beschränkung auf allgemeine personalistische Aussageformen dem Geheimnis des Abendmahlsgeschehens nicht gerecht wird. Die spezifische Eigenart der Gabe Christi im Abendmahl muß zum Ausdruck kommen.

In der Frage, wie diese Besonderheit näher zu fassen sei, konnte keine volle Übereinstimmung erreicht werden. Als Äußerung hierzu war vorgeschlagen worden: „Die besondere Modalität der einen Gabe Christi besteht im Abendmahl darin, daß wir mittels Brot und Wein Anteil (koinonia) bekommen und haben an Christi Leib, der für uns geopfert und durch die Kraft des Vaters auferweckt ist." Diese Formulierung scheint jedoch nicht allen eindeutig zu sein. Während die einen die Besonderheit des Abendmahls als besondere Weise des Gebens verstehen und daher den Akt leiblichen Essens und Trinkens als das Spezifische der uns im Abendmahl ebenso wie im verkündigten Wort geschenkten Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn hervorheben, meinen die anderen, nicht auf die Näherbestimmung verzichten zu können, daß durch das Essen und Trinken Christus selbst uns seinen Leib und sein Blut darreicht.

In diesem Zusammenhang hielten einige eine Neufassung der These 4 für erforderlich, weil ihnen die Aussage ihres Eingangs nicht bis zum Ende durchgeführt erscheint.

Alle Mitglieder hielten es für wünschenswert, daß schon in These 4 der in These 6_2 ausgeführte Gedanke aus 1. Kor. 10_{17} aufgenommen wird.

6. Unsere Arbeitsgruppe stimmt den Verwerfungen in These 5 insofern zu, als hier vor bestimmten Mißdeutungen des Abendmahls, die im Leben der Gemeinde begegnen, gewarnt wird; sie kann aber diese Verwerfungen, mit Ausnahme der ersten, nicht als zutreffende Beschreibung bekenntnismäßig fixierter Lehrtraditionen anerkennen.

7. Besonders dankbar ist unsere Arbeitsgruppe für die Thesen 6, 7 und 8, weil sie biblische Gedanken aussprechen, die in unseren Kirchen oft vernachlässigt worden sind.

Die unter uns, die einen Hinweis auf das Abendmahl als vinculum caritatis und sacramentum unitatis an früherer Stelle der Thesen vermißten, begrüßen es, daß er in diesem Zusammenhang nachdrücklich erfolgt.

CHRONIK

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat seine acht Mitgliedskirchen in Südafrika zu einer südafrikanischen Kirchenkonferenz eingeladen, die einer Erörterung der Rassenprobleme dienen soll.

Der Arbeitsausschuß der Ostasiatischen Christlichen Konferenz appellierte an die Holländisch-Reformierte Kirche in Südafrika, eindeutig gegen die Apartheid-Politik Stellung zu nehmen.

Der Dekan Dr. J. Robert Nelson, früher Sekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sowie zehn Professoren der Vanderbilt Divinity School in Nashville/Tennessee (USA) haben aus Protest gegen die Haltung der Universitätsleitung in der Rassenfrage ihren Rücktritt erklärt.

Ende April wurde nach zehnjährigen Unionsverhandlungen in Minneapolis die Amerikanische Lutherische Kirche gegründet, zu der sich drei lutherische Kirchen mit 5000 Gemeinden, 4500 Pfarrern und 2 258 000 Mitgliedern zusammengeschlossen haben.

Die Generalversammlung der Kirche von Schottland hat der Wiederaufnahme von Unionsgesprächen mit den Anglikanern zugestimmt, die im vergangenen Jahre abgebrochen waren (vgl. „Ök. Rdsch." H. 3/1959, S. 151). Auch die Kongregationalisten und Presbyterianer in England wollen ihre theologischen Gespräche wieder aufnehmen.

Die Evangelische Kirche von Westfalen hat ein Melanchthon-Sprachstipendium für evangelische Theologiestudenten, die die russische, polnische oder tschechische Sprache erlernen, ausgeschrieben.

VON PERSONEN

Im Rahmen einer Gedenkfeier für Prof. Walter Freytag verlieh die Theologische Fakultät der Universität Hamburg dem Generalsekretär des Internationalen Missionsrates, Bischof Lesslie Newbigin, den Ehrendoktor.

Dem russisch-orthodoxen Professor Leo Zander (Paris) wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Marburg die Ehrendoktorwürde verliehen.

Zum Exekutivsekretär des Deutschen Evangelischen Missionsrates wurde Dr. Jan Hermelink (Hamburg) ernannt.

Bischof D. Otto Dibelius, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, wurde am 15. Mai 80 Jahre alt.

Ihren 75. Geburtstag begingen Prälat D. Theodor Schlatter, der langjährige Vorsitzende des Ökumenischen Komitees für Baden-Württemberg, am 2. Juni und Professor D. Friedrich Siegmund-Schultze, einer der ältesten ökumenischen Pioniere und jetziger Leiter des Ökumenischen Archivs in Soest (Westf.), am 14. Juni.

D. Gustav Turs (Riga), Erzbischof der ev.-lutherischen Kirche in Lettland, feierte am 24. Mai seinen 70. Geburtstag.

Am 23. April verstarb in Tokio Dr. Toyohiko Kagawa im Alter von 71 Jahren, der als Evangelist und Sozialreformer weit über die Grenzen Japans hinaus bekannt geworden ist.

Prof. D. Hans Joachim Iwand (Bonn), der sich um die Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen sehr verdient gemacht hat, starb am 2. Mai im Alter von 60 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

*Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, angefordert werden.*

Bengt Sundkler, „Bantu Messiah and White Christ", Frontier, Heft I, 1960, S. 15—23.

Die Rassendiskriminierung wird von dem Verf. als Hauptursache für die Entwicklung neuer christlicher oder halbchristlicher Gemeinschaften in Südafrika angeführt. In der Mitte ihres Suchens nach afrikanischen Denk- und Ausdrucksformen steht der Zweifel an dem weißen Christus als einem Christus nur der Weißen. So haben sich immer mehr Gruppen gebildet, die den Eingang in das Reich Gottes über einen schwarzen Propheten suchen. Der Verf., ein schwedischer Missionswissenschaftler, spricht von Hunderttausenden von Afrikanern, die ehemals zu den Missionskirchen der Weißen gehört haben, heute aber Propheten und Prophetinnen wie dem Bantu Messias Isaiah Shembe folgen. Es werden vier Aufgaben genannt, von deren Durchführung sich Prof. Sundkler Abhilfe und Treue zu dem einen Christus erhofft.

McLeod Bryan, „Afrikanischer Nationalismus — wohin?"*), Christianity and Crisis, Nr. 7, 2. Mai 1960, S. 58—61, 64.

Der afrikanische Nationalismus wird im ganzen als eine positive Kraft dargestellt und mit drei anderen Kräften verglichen: mit dem selbstzerstörerischen Stammesegoismus, besonders innerhalb der jungen unabhängigen Staaten; mit dem kritisch-überlegenen westlichen Christentum und mit einer falschen diktatorischen Form des afrikanischen Nationalismus. Der Verf. schreibt aus einer großen, vielleicht manchmal zu unkritischen Sympathie für das junge Afrika heraus. Das Ziel ist: Panafrikanischer Nationalismus.

Andere Aufsätze über Nationalismus und Rassenfrage in Afrika:

Gene Sharp, „For Africa: Union and Freedom" (Bericht über die gesamtafrikanische Konferenz in Ghana), The Christian Century, Nr. 22, 1. Juni 1960, S. 662—663.

Ben J. Matras, „The Church's Role in Africa" Christianity Today, Nr. 17, 23. Mai 1960, S. 6—8.

Edmund Ilogu, „The Problem of Indigenization in Nigeria", International Review of Missions, Nr. 194, April 1960, S. 167—182.

Henry P. Van Dusen, „Die Bedeutung einer konziliaren Ökumene"*), The Ecumenical Review, Nr. 3, April 1960, S. 310—318.

Der Verf. vertritt die Ansicht, daß die Zeit der verschiedenen Räte von Kirchen und Christen nicht vorüber sei, sondern daß im Gegenteil diese „konziliaren" Zusammenschlüsse eine viel größere Zukunft haben als die organischen Unionen einerseits und die Denominationen andererseits. In diesem Zusammenhang vertritt er die These, daß ein Rat von Kirchen oder eine ökumenische Versammlung vom Neuen Testament her mindestens ebenso das Recht habe, sich als Kirche zu bezeichnen wie eine Denomination. Van Dusen meint, daß vielleicht keine der jetzt bestehenden Einheitsvorstellungen dem Willen Gottes entspreche und uns daher möglicherweise ganz neue und unerwartete Wege aufgetan würden.

Die übrigen Artikel der April-Nummer der „Ecumenical Review" beschäftigen sich mit den gegenwärtig lebhaft diskutierten Grundsatzfragen über Faith and Order:

Leonard Hodgson: „Faith and Order's Vision of Unity", S. 281—287;

Douglas Horton: „The Relevance of the Faith and Order Movement to Actual Church Union Negotiations", S. 288—295;

Jean Meyendorff, „What holds the Church together?", S. 296—301;

The Bishop of Bristol, „Legitimate Hopes and Legitimate Fears about the World Council of Churches' Rôle in Churchly Unity", S. 302—309;

John E. Skoglund, „The American Free Church Tradition in the Movement for Christian Unity", S. 319—331.

Jean-Jacques von Allmen, „Die christliche Haltung im Blick auf das Schisma der Kirche", Verbum Caro, Nr. 53/1960, S. 14—28*).

Die Tatsache des Schismas führt den Verf. zu einer Auseinandersetzung mit der eigenen Konfession im Verhältnis zur Gesamtkirche. Er entwickelt dabei drei Thesen, die abgekürzt etwa so lauten: Erstens, das Schisma führt uns zu einem neuen Treueverhältnis gegenüber der eigenen Konfession, da das Schisma niemals durch konfessionellen Defaitismus überwunden wird. Zweitens, die eigene Konfession ist trotzdem in Frage zu stellen, da das Schisma auch nicht durch konfessionellen Hochmut zu beseitigen ist. Und drittens, das bestehende Schisma ist zu verabscheuen und konfessioneller Defaitismus wie Hochmut zu überwinden. Im letzten Teil geht es dann um diese legitimen Wege der Überwindung des Schismas.

Charles Clayton Morrison, „The Nature of Protestant Disunity", The Christian Century, 9. März 1960, S. 281.

Der Verfasser reitet eine heftige Attacke gegen den Denominationalismus, weil jede Gruppe sich die Autorität der Kirche Jesu Christi anmaßt und die Zerspaltung der Christenheit gerade dadurch verfestigt. Sein Ziel ist es, über die Einheit, die wir suchen (Oberlin 1957), und die Einheit, die wir haben, hinaus endlich einmal die Uneinigkeit zu untersuchen, unter der wir leiden. Es werden drei Thesen vorgetragen, die zusammengefaßt etwa so lauten: (1) Das Wesen unserer Uneinigkeit liegt nicht im Theologischen, sondern in „sektiererischen Mauern, die wir um unsere jeweiligen Lehren herum aufbauen"; (2) die jetzigen protestantischen Lehrdifferenzen könnten auch innerhalb einer vereinigten Kirche weiterbestehen, so wie sie jetzt in einer Ortsgemeinde nebeneinander leben, ohne die Gewissen zu belasten; (3) die protestantische Uneinigkeit kann nur dadurch beseitigt werden, daß die Denominationen „aufhören, Kirche zu sein". Darüber hinaus greift Morrison die unheimliche Verschwendung von Arbeitskräften und Geld an, die durch Hunderte von verschiedenen kirchlichen Büros und Zentralen nötig ist.

Robert McAfee Brown, „Rules for the Dialogue. If conversation between Catholics and Protestants is to bear results, certain basic conditions must be met by both groups", The Christian Century, 17. Februar 1960, S. 183—185.*)

Das ökumenische Gespräch läuft auch außerhalb der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Für das römisch-katholische Gegenüber bietet der Verfasser in seinem hier abgedruckten Buchauszug sechs Grundregeln an, die an die Wir-Psychologie Fritz Künkels mit seiner Sachlichkeit und positiven Offenheit für die Zukunft erinnern. Von dem Vertrauen in die Aufrichtigkeit des Gesprächspartners über Kenntnis des eigenen und des fremden Standortes geht er zu kollektiver Verantwortlichkeit und Geduld, denn Gott hat sein eigenes und nicht ein amerikanisches Tempo. Der Verfasser überläßt das Auffinden weiterer Gesprächsregeln dem Dialog selbst. Und sicher müssen noch andere gefunden werden, nicht zuletzt die Nähe zu Jesus Christus, die Visser 't Hooft in seinem neuen Buch „Unter dem einen Ruf" im Schlußkapitel mit Nachdruck herausstellt.

Zu dem gleichen Thema sind in der Frühjahrs-Nummer 1960 von „Religion in Life" sechs Artikel erschienen unter der gemeinsamen Überschrift „Approaches to Protestant-Roman Catholic Conversations".

„History's Lessons for Tomorrow's Mission", The Student World, Nr. 1—2/1960, 300 Seiten.

Unter diesem Titel bringt „The Student World" eine ihrer ausgezeichneten Sondernummern heraus, in der auf 300 Seiten 32 Artikel, davon drei bibliographische, abgedruckt sind. Es ist ein Sammelband, der auch in Buchform erscheinen wird, über die Geschichte der Mission bis in die neueste Zeit, von dem Bruch zwischen Judentum und Christentum bis zur ökumenischen Bewegung. Einige Titel und Autoren mögen die Vielfalt dieses Bandes veranschaulichen: N. Struve „The Orthodox

Church and Mission", H.-W. Gensichen „Were the Reformers Indifferent to Missions?", M. A. C. Warren „Why Missionary Societies and not Missionary Churches?"; weiter schreiben K. S. Latourette, H. Kraemer, G. Brennecke, St. Neill, V. E. Devadutt, H. J. Margull und viele andere Fachleute ihres Gebietes.

Der Preis für dieses umfangreiche „Heft" beträgt dann auch zu Recht 15 sfr.

Stephen Neill, „Ecumenical Missions", Frontier, Sommer 1960, S. 101—106.

Dieser Artikel enthält eine sachlich begründete und darum besonders nachdrückliche Aufforderung zur Zusammenarbeit der Kirchen in der Mission. Von Deutschland erwartet Neill eine stärkere theologische Hilfe für die jungen Kirchen, besonders, da der deutsche Missionsbeitrag augenblicklich recht gering sei. Der Artikel schließt mit der Frage, ob die Kirchen bereit seien, sich eine derartige Zusammenarbeit etwas kosten zu lassen. „Wenn nicht, sollten wir lieber aufrichtig sein und zugeben, daß die Zeit einer ökumenischen Missionsarbeit für uns noch nicht gekommen ist" (S. 106).

Evangelischer Digest, Monatsheft (128 Seiten), Evangelische Digest Verlagsgesellschaft, Stuttgart-W, Jahresabonnement DM 12.—.

Auch vom Gesichtspunkt der Ökumene aus ist diese neue Monatsschrift — besonders den Laiengliedern der Kirchen — zu empfehlen. Wohl in jeder Nummer finden sich einige Beiträge über andere Kirchen und Länder, die den Horizont erweitern durch Informationen und den Leser damit herausnehmen aus einer vorläufigen Provinzialität.

NEUE BÜCHER

W. A. Visser 't Hooft, Unter dem einen Ruf. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung. Mit fünf biblischen Studien von *Françoise Florentin*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960. 149 Seiten. Kart. DM 9.80.

Der Verf. geht von der Feststellung aus, daß in der umfangreichen Literatur über die kirchliche Einheit fast ausschließlich nach dem Wesen dieser Einheit gefragt wird. Es dürfe uns aber „nicht so ausschließlich um das Ziel gehen, daß wir weder Energie noch Zeit übrig haben, den Weg zu planen und zu skizzieren, der auf dieses Ziel zuführen soll. Eine Theologie der ökumenischen Bewegung hat sich mit dem Sinn unserer gegenwärtigen Beziehungen zu befassen" (S. 10). Eines hängt jedoch am anderen, und im letzten Kapitel werden denn auch die gemeinsamen Aussagen herausgearbeitet, die die Kirchen im Verständnis kirchlicher Einheit miteinander verbinden. Wiederholt betont der Verf., daß sein Bemühen um die Grundlinien einer ökumenischen Theologie selbstverständlich für niemanden verbindlich sei, am allerwenigsten für den Ökumenischen Rat selbst; aber schon Dietrich Bonhoeffer habe 1932 auf die Notwendigkeit einer solchen theologischen Besinnung aufmerksam gemacht, falls sich die ökumenische Bewegung am Ende nicht doch nur „als eine neue, zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation" erweisen wolle. Und von wem könnten wir auch wohl in dieser Hinsicht größere Hilfe erwarten und empfangen als von dem Mann, dessen Lebenswerk sich im Ökumenischen Rat der Kirchen verkörpert?

Visser 't Hooft untersucht die in der Geschichte der ökumenischen Bewegung zu Tage getretenen Auffassungen von der Einheit der Kirche Christi und kommt zu dem Schluß, daß die früher vertretene Trennung von praktischer Zusammenarbeit und dogmatischem Selbstverständnis, von Leben und Lehre im Prinzip unmöglich sei. Wohl aber müßten wir unterscheiden zwischen der Einheit, die uns jetzt schon zusammenhalte und vorwärtsdränge, und jener Einheit, die uns verheißen sei und im Gehorsam gegen unsere gemeinsame Berufung einstmals geschenkt werden solle. Der Verf. sichert sich sorgfältig gegen das Mißverständnis ab, daß es in der ökumenischen Bewegung um „die Einheit als ein Ziel für sich" ginge, sondern sie sei zu verstehen „als Ergebnis einer gemeinsamen

Bemühung, die Integrität und Ganzheit der Kirche Christi Gestalt werden zu lassen. Sie ist Einheit durch Erneuerung ... Einer Theologie der ökumenischen Bewegung muß es daher um den ganzen Ruf an die Kirche gehen. Sie muß die Frage zu beantworten suchen, was dieser Ruf für die Beziehungen der Kirchen untereinander in der ökumenischen Bewegung und was er für die ihnen gemeinsam gestellten Aufgaben bedeutet" (S. 25).

Dieser allumfassende Auftrag der Kirche wird unter Zugrundelegung von Mark. 3, 14—15 in dreifacher Hinsicht biblisch begründet und entfaltet: Zeugnis (martyria), Dienst (diakonia) und Gemeinschaft (koinonia), um sodann die sich ergebenden Folgerungen auf die ökumenische Bewegung anzuwenden. Keine Ausprägung ökumenischen Denkens und kein Arbeitszweig ökumenischen Wirkens bleiben dabei außer Betracht, so daß dem Leser, der heute kaum noch die Vielfalt der ökumenischen Bewegung zu übersehen oder sich nur für eines ihrer Spezialgebiete zu interessieren vermag, auf knappem Raum eine systematische Gesamtschau von überzeugender Eindringlichkeit vermittelt wird. Als besonders hilfreich empfindet man dabei die vom Verf. dargebotene Prägnanz der Begriffe, deren Unklarheit das Gespräch über die „Einheit" oftmals belastet hat. Wir möchten deshalb wünschen, daß die grundlegenden Ausführungen des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates ein weites Gehör finden und Gegenstand eingehenden Studiums in allen Kreisen und Arbeitsgemeinschaften werden, die sich mit dem Verf. „unter dem einen Ruf" wissen. Die bevorstehende Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi, deren Sektionsthemen sich aufs engste mit den Gedankengängen von W. A. Visser 't Hooft berühren, sollte vermehrten Anlaß geben, an Hand dieses Buches Auftrag und Wesen, Weg und Ziel der ökumenischen Bewegung erneut zu durchdenken.

Flüssigkeit und Stil der deutschen Übersetzung halten leider nicht immer Schritt mit dem englischen Originaltext, der auf im Jahre 1957 in der Yale Divinity School gehaltene Vorlesungen zurückgeht. Die offizielle deutsche Bezeichnung „Ökumenischer Rat der Kirchen" taucht übrigens in der Übersetzung kein einziges Mal auf und ist aus unerfindlichen Gründen sogar in den zitierten amtlichen Dokumenten und Protokollen durch „Weltrat" ersetzt. Bei den Anmerkungen fällt auf, daß ökumenische Veröffentlichungen und Tagungsberichte mehrfach nur in der englischen Ausgabe aufgeführt werden, statt nach der vorhandenen deutschen Übersetzung, was dem Leser die Weiterarbeit erleichtern würde (z. B. Lesslie Newbigin, The Household of God, oder die Konferenzberichte von Edinburgh 1937, Lund 1952 usw., wobei aber merkwürdigerweise z. T. die englischen Titel deutsch wiedergegeben sind).

Dem Buch sind fünf biblische Studien von Françoise Florentin, der Sekretärin des Christlichen Studenten-Weltbundes in Frankreich, angeschlossen, die zu jenem „ökumenischen Schriftstudium" anleiten, das Quelle und Norm aller unserer Bemühungen um die Einheit der Kirche sein soll.

Kg.

Hendrik Kraemer, Religion und christlicher Glaube, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959. 453 Seiten, Lw. DM 19.80. — Originaltitel: Religion and the Christian Faith. Übersetzt von Arno Lehmann.

Im Auftrag des Internationalen Missionsrates hat Dr. Kraemer 1938 sein inzwischen berühmt gewordenes Buch „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" (deutsch Zürich 1940) geschrieben. Es lag der Weltmissionskonferenz von Tambaram/Madras vor und war sozusagen ihr Textbuch. Wie man weiß, verbindet sich der Name Tambaram nicht nur mit einer inzwischen ebenfalls berühmt gewordenen deutschen Minderheitenerklärung zur Frage der Eschatologie, sondern auch und vor allem mit dem Namen Kraemers und mit dem seines theologischen Opponenten Hocking. Ob das Evangelium zu den Religionen in D i s k o n t i n u i t ä t oder K o n t i n u i t ä t stehe, war die leidenschaftlich durchdiskutierte Frage. Kraemer war der Vertreter der Diskontinuität, und er war ein harter, unbeugsamer, konsequent einseitiger Vertreter. Schon auf der Konferenz schien Kraemer den Sieg davongetragen zu haben, ganz deutlich setzte sich seine Position anschließend

durch. Kraemers theologischer Gewährsmann war Karl Barth, dessen Sätze er im wesentlichen übernahm und in einer großartigen Revue der Religionen entfaltete: „Religion ist Unglaube", „Religion ist die Angelegenheit des gottlosen Menschen". Wenn ich recht sehe, war der Durchbruch dieser Sicht der Religion und folglich der Religionen von einem gewissen Unbehagen selbst bei denen begleitet, die sich in Tambaram hinter Kraemer scharten. Man war einem Überraschungsangriff ausgesetzt, man befand sich — vor allem unter den nichtkontinentalen Gelehrten — in einer Situation theologischer Unbeholfenheit und Unsicherheit, um nicht zu sagen Ratlosigkeit. Überraschend war der Sprung, der zugemutet wurde und den man mitvollziehen mußte, nämlich der Sprung von einer ‚Philosophie' zu einer ‚Theologie der Religion'. Überraschend war das zwar nicht klar formulierte, aber stark empfundene Nein auf die Frage, „ob in den nichtchristlichen Religionen Offenbarung zu finden ist oder nicht". In diesem Unbehagen machten sich schließlich einige an eine eigene Erarbeitung des Problems und holten eine Reihe von unerledigten Fragen hervor, die sie gegen Kraemer (und damit auch gegen Karl Barth) kehrten. Kraemer sah sich gezwungen, seine Tambaramer Theologie der Religion(en) zu präzisieren; er schrieb das vorliegende Buch; genauer, er stellte es aus einigen Vorlesungen aus den Jahren 1953/54 zusammen. Was sofort nach Erscheinen des Buches geschah, ließ sich für ihn gut voraussehen und hat wohl an nicht wenigen Stellen die Art und Weise seines (oft höchst spröden) Diskurses geprägt: Man griff sofort erwartungsvoll und teilweise weiterhin unbehagt, gespannt und auf jede neue Überraschung gefaßt zu.

Diese Vorgeschichte muß man kennen, wenn man das Buch nach seinem Inhalt verstehen und sich mit seiner im ganzen sehr eigenwilligen, stellenweise zu aphoristischen, dann aber wieder zu breiten Form abfinden will. Man muß auch etwas den ‚grand old man' der internationalen Missionsbewegung kennen, der öfters von sich zu sagen pflegt, er sei ein „prophetischer Denker", und er sei ein „Meister des Generalisierens". Wenn man es nur recht gebraucht, nämlich in durchaus positiver Analogie zu einer wichtigen Funktion im angelsächsischen Parteienwesen, möchte ich zum Verständnis seiner Person sagen, er sei der theologische „Eintreiber" der Ökumenischen Bewegung. Darin liegt seine Stärke, darin sieht er seine Unbedingtheit, darin verdient er — ganz abgesehen von seiner imponierenden Lebensleistung — größten Respekt.

Was aber sagt er nun 20 Jahre nach Tambaram? Zunächst zu sich selbst: „Viel zu einseitig haben wir die Religionen als menschliche Taten und Leistungen im guten oder schlechten Sinne charakterisiert, und wir haben sie in zu einseitiger Weise als rein menschliche Hervorbringungen behandelt. Nur in kurzen Parenthesen haben wir der Meinung Ausdruck verliehen, daß Gott auch in diesen Religionen irgendwie aktiv ist" (313). Dann zu Karl Barth: „‚Christomonismus' ist ein schreckliches Wort, aber man muß scharfsinnig beurteilen, was Barth sagt und was er nicht sagt. Wenn Barth sagt — und er sagt es —, daß die Bibel keine andere Weise der Offenbarung kenne als Christus, so hat er die Bibel gegen sich. Wenn er sagt, daß alle Offenbarungsweisen ihre Quelle, ihren Sinn und ihr Kriterium in Jesus Christus haben und daß die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in Christus die abschließende Offenbarung ist, in deren Lichte Jesus Christus die Wahrheit ist, die einzige Wahrheit, ohne welchen niemand zum Vater kommt — dann hat er völlig recht und wir müßten dann alle ‚Christomonisten' sein" (354).

Die Ablösung von der älteren Position vollzieht sich an einer gründlichen Exegese von Röm. 1 und 2, die Barth — nach Kraemer — in einer „zu dogmatischen Methode" (306) vorgenommen hat. Sie gelingt Kraemer auf eine ebenso einfache wie geniale Weise, und auf diese einfache und geniale Weise baut er eine Brücke für Barth und dessen Opponenten, die die Brücke zu sein scheint, die er selbst beschritten hat: Er sieht und erklärt die die Diskussionen bislang belastenden Begriffe ‚natürliche Religion', ‚natürliche Theologie', ‚allgemeine Offenbarung' etc. als der Theologie des Paulus zutiefst fremde und ihr deshalb sachlich keineswegs entsprechende Begriffe,

unter denen das Verständnis von Röm. 1 und 2 auf eine geradezu katastrophale Weise leidet. Kraemer kann deshalb nun Paulus so lesen, wie dieser schreibt, daß nämlich das Erkennen Gottes „unzertrennlich zu der Tatsache gehört, daß der Mensch Mensch ist, was besagen soll, daß der Mensch Gottes Geschöpf und bestimmt ist, Ihm Ehre und Dank zu erweisen" (304). Genauer: „Durch die Offenbarung Seiner ewigen Kraft und Gottheit und Seines Zornes u n d" (sic!) „durch Sein Erlösungs-Handeln in Christus im neuen Äon bleibt Gott im ständigen Dialog mit dem Menschen" (305). „Gott hat sich offenbart und offenbart sich ständig. Die Menschen können Ihn kennen, tatsächlich aber, wie es von ihren Religionen bezeugt wird, kennen sie Ihn nicht. Die Antwort der Menschen auf Gottes Offenbarung ist nicht der Glaube gewesen, sondern dessen Gegenteil" (290). Es gibt ein religiöses, gleichsam theologisch einwandfreies „religiöses Bewußtsein des Menschen", für das an einigen Stellen auf das G e w i s s e n verwiesen wird — hier hätte m. E. mehr gesagt werden müssen — und zu dem Kraemer ausführt: Der Mensch „gehört zu Gott — und ist doch von ihm getrennt; er wird gesucht von Gott . . . und heimgesucht von Ihm; er rebelliert gegen Ihn und ist doch auf der tastenden Suche nach Ihm" (248). Dieser „dialektische" Tatbestand wird schließlich und folgerichtig als konstitutiv für das theologische Verständnis der Religionen erklärt. Das bedeutet, grob gesagt, sowohl ein Ja als auch ein Nein auf die Frage nach Gottes Wirken in den nichtchristlichen Religionen. Präzisierender sagt ein indischer Rezensent des Buches: Jesus Christus ist Antwort auf Fragen von Menschen, nicht auf spezielle Fragen von Religionen! Der Anmarsch zu diesen zentralen Aussagen ist wissenschaftsgeschichtlicher Art, der Abmarsch erfolgt unter Erörterung einiger wichtiger Implikationen bei einer neuen Auseinandersetzung mit den Religionen. Darüber braucht nur kurz berichtet zu werden. Einmal geht es um eine Bestandsaufnahme und kritische Würdigung der religionswissenschaftlichen Ergebnisse z. B. an R. Otto, J. Wach, und K. Jaspers. Zum anderen erfolgt ein theologiegeschichtlicher Aufriß zur Frage der christlichen Sicht der Religionen. Er wird eingeleitet mit der erhellend beantworteten Frage nach der „Gültigkeit des theologischen Ausgangspunktes" und mit der Erörterung einiger wichtiger Positionen von Justin bis Barth, Brunner, Söderblom etc., wobei Calvin, Luther und J. G. Hamann als besonders wegweisend beurteilt werden, von den neueren dagegen W. Holsten eine zu einseitige und G. Rosenkranz eine doch wohl zu kurze Behandlung erfahren. Gegenstand besonderer Auseinandersetzung hinsichtlich einiger Implikationen sind S. Radhakrishnan als Vertreter indischen und P. Tillich als Vertreter christlich-kulturellen Denkens. Eine Beurteilung der Auseinandersetzung mit Tillich ist schwierig, weil ihr Versuch notwendig dazu führen müßte, zunächst einmal die gesamte Theologie Kraemers zu erarbeiten; sie ist auch an dieser Stelle nicht notwendig. Zu erwähnen ist ferner eine Erörterung des Problems des Synkretismus, der die Frage nach interreligiösen Kontakten vorangeht. Diese wiederum wird gestellt, nachdem „der christliche Dialog mit der Religion und den Religionen" beschrieben und gefordert wird.

Noch einmal zum Gesamtverständnis: Freilich schreibt der emeritierte Professor der Orientalistik an der Universität Leiden. Aber dieser Orientalist ist primär Mann der Kirche und ihrer Mission an die Welt. Religion und Religionen haben für ihn wesenhaft einen spannungsreichen Bezug zum Evangelium, sie sind für ihn immer und zentral eine Frage an die Kirche, wie diese nämlich sich zu den Religionen verhält und was diese ihnen zu sagen hat. Auch dieses Buch ist wie alle anderen Werke aus der Feder Hendrik Kraemers eine Herausforderung an den status quo in der Kirche. Er sieht völlig zu Recht eine im übrigen erstmalige Konfrontation der Kirche mit den Religionen, wie sie sind (und nicht nur wie sie Interessierten in Büchern erscheinen), heraufziehen und versucht für diese Konfrontation das theologische Feld abzustecken und umzubrechen. Freilich sind auch 20 Jahre nach Tambaram manche Furchen noch zu grob gezogen, aber daß ein neuer Anfang gemacht wurde, ist Leistung genug. Die Sache zwingt zu eingehender Erarbeitung.

Hans-Jochen Margull

durch. Kraemers theologischer Gewährsmann war Karl Barth, dessen Sätze er im wesentlichen übernahm und in einer großartigen Revue der Religionen entfaltete: „Religion ist Unglaube", „Religion ist die Angelegenheit des gottlosen Menschen". Wenn ich recht sehe, war der Durchbruch dieser Sicht der Religion und folglich der Religionen von einem gewissen Unbehagen selbst bei denen begleitet, die sich in Tambaram hinter Kraemer scharten. Man war einem Überraschungsangriff ausgesetzt, man befand sich — vor allem unter den nichtkontinentalen Gelehrten — in einer Situation theologischer Unbeholfenheit und Unsicherheit, um nicht zu sagen Ratlosigkeit. Überraschend war der Sprung, der zugemutet wurde und den man mitvollziehen mußte, nämlich der Sprung von einer ‚Philosophie' zu einer ‚Theologie der Religion'. Überraschend war das zwar nicht klar formulierte, aber stark empfundene Nein auf die Frage, „ob in den nichtchristlichen Religionen Offenbarung zu finden ist oder nicht". In diesem Unbehagen machten sich schließlich einige an eine eigene Erarbeitung des Problems und holten eine Reihe von unerledigten Fragen hervor, die sie gegen Kraemer (und damit auch gegen Karl Barth) kehrten. Kraemer sah sich gezwungen, seine Tambaramer Theologie der Religion(en) zu präzisieren; er schrieb das vorliegende Buch; genauer, er stellte es aus einigen Vorlesungen aus den Jahren 1953/54 zusammen. Was sofort nach Erscheinen des Buches geschah, ließ sich für ihn gut voraussehen und hat wohl an nicht wenigen Stellen die Art und Weise seines (oft höchst spröden) Diskurses geprägt: Man griff sofort erwartungsvoll und teilweise weiterhin unbehagt, gespannt und auf jede neue Überraschung gefaßt zu.

Diese Vorgeschichte muß man kennen, wenn man das Buch nach seinem Inhalt verstehen und sich mit seiner im ganzen sehr eigenwilligen, stellenweise zu aphoristischen, dann aber wieder zu breiten Form abfinden will. Man muß auch etwas den ‚grand old man' der internationalen Missionsbewegung kennen, der öfters von sich zu sagen pflegt, er sei ein „prophetischer Denker", und er sei ein „Meister des Generalisierens". Wenn man es nur recht gebraucht, nämlich in durchaus positiver Analogie zu einer wichtigen Funktion im angelsächsischen Parteienwesen, möchte ich zum Verständnis seiner Person sagen, er sei der theologische „Eintreiber" der Ökumenischen Bewegung. Darin liegt seine Stärke, darin sieht er seine Unbedingtheit, darin verdient er — ganz abgesehen von seiner imponierenden Lebensleistung — größten Respekt.

Was aber sagt er nun 20 Jahre nach Tambaram? Zunächst zu sich selbst: „Viel zu einseitig haben wir die Religionen als menschliche Taten und Leistungen im guten oder schlechten Sinne charakterisiert, und wir haben sie in zu einseitiger Weise als rein menschliche Hervorbringungen behandelt. Nur in kurzen Parenthesen haben wir der Meinung Ausdruck verliehen, daß Gott auch in diesen Religionen irgendwie aktiv ist" (313). Dann zu Karl Barth: „‚Christomonismus' ist ein schreckliches Wort, aber man muß scharfsinnig beurteilen, was Barth sagt und was er nicht sagt. Wenn Barth sagt — und er sagt es —, daß die Bibel keine andere Weise der Offenbarung kenne als Christus, so hat er die Bibel gegen sich. Wenn er sagt, daß alle Offenbarungsweisen ihre Quelle, ihren Sinn und ihr Kriterium in Jesus Christus haben und daß die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in Christus die abschließende Offenbarung ist, in deren Lichte Jesus Christus die Wahrheit ist, die einzige Wahrheit, ohne welchen niemand zum Vater kommt — dann hat er völlig recht und wir müßten dann alle ‚Christomonisten' sein" (354).

Die Ablösung von der älteren Position vollzieht sich an einer gründlichen Exegese von Röm. 1 und 2, die Barth — nach Kraemer — in einer „zu dogmatischen Methode" (306) vorgenommen hat. Sie gelingt Kraemer auf eine ebenso einfache wie geniale Weise, und auf diese einfache und geniale Weise baut er eine Brücke für Barth und dessen Opponenten, die die Brücke zu sein scheint, die er selbst beschritten hat: Er sieht und erklärt die die Diskussionen bislang belastenden Begriffe ‚natürliche Religion', ‚natürliche Theologie', ‚allgemeine Offenbarung' etc. als der Theologie des Paulus zutiefst fremde und ihr deshalb sachlich keineswegs entsprechende Begriffe.

unter denen das Verständnis von Röm. 1 und 2 auf eine geradezu katastrophale Weise leidet. Kraemer kann deshalb nun Paulus so lesen, wie dieser schreibt, daß nämlich das Erkennen Gottes „unzertrennlich zu der Tatsache gehört, daß der Mensch Mensch ist, was besagen soll, daß der Mensch Gottes Geschöpf und bestimmt ist, Ihm Ehre und Dank zu erweisen" (304). Genauer: „Durch die Offenbarung Seiner ewigen Kraft und Gottheit und Seines Zornes und" (sic!) „durch Sein Erlösungs-Handeln in Christus im neuen Äon bleibt Gott im ständigen Dialog mit dem Menschen" (305). „Gott hat sich offenbart und offenbart sich ständig. Die Menschen können Ihn kennen, tatsächlich aber, wie es von ihren Religionen bezeugt wird, kennen sie Ihn nicht. Die Antwort der Menschen auf Gottes Offenbarung ist nicht der Glaube gewesen, sondern dessen Gegenteil" (290). Es gibt ein religiöses, gleichsam theologisch einwandfreies „religiöses Bewußtsein des Menschen", für das an einigen Stellen auf das Gewissen verwiesen wird — hier hätte m. E. mehr gesagt werden müssen — und zu dem Kraemer ausführt: Der Mensch „gehört zu Gott — und ist doch von ihm getrennt; er wird gesucht von Gott ... und heimgesucht von Ihm; er rebelliert gegen Ihn und ist doch auf der tastenden Suche nach Ihm" (248). Dieser „dialektische" Tatbestand wird schließlich und folgerichtig als konstitutiv für das theologische Verständnis der Religionen erklärt. Das bedeutet, grob gesagt, sowohl ein Ja als auch ein Nein auf die Frage nach Gottes Wirken in den nichtchristlichen Religionen. Präzisierender sagt ein indischer Rezensent des Buches: Jesus Christus ist Antwort auf Fragen von Menschen, nicht auf spezielle Fragen von Religionen! Der Anmarsch zu diesen zentralen Aussagen ist wissenschaftsgeschichtlicher Art, der Abmarsch erfolgt unter Erörterung einiger wichtiger Implikationen bei einer neuen Auseinandersetzung mit den Religionen. Darüber braucht nur kurz berichtet zu werden. Einmal geht es um eine Bestandsaufnahme und kritische Würdigung der religionswissenschaftlichen Ergebnisse z. B. an R. Otto, J. Wach und K. Jaspers. Zum anderen erfolgt ein theologiegeschichtlicher Aufriß zur Frage der christlichen Sicht der Religionen. Er wird eingeleitet mit der erhellend beantworteten Frage nach der „Gültigkeit des theologischen Ausgangspunktes" und mit der Erörterung einiger wichtiger Positionen von Justin bis Barth, Brunner, Söderblom etc., wobei Calvin, Luther und J. G. Hamann als besonders wegweisend beurteilt werden, von den neueren dagegen W. Holsten eine zu einseitige und G. Rosenkranz eine doch wohl zu kurze Behandlung erfahren. Gegenstand besonderer Auseinandersetzung hinsichtlich einiger Implikationen sind S. Radhakrishnan als Vertreter indischen und P. Tillich als Vertreter christlich-kulturellen Denkens. Eine Beurteilung der Auseinandersetzung mit Tillich ist schwierig, weil ihr Versuch notwendig dazu führen müßte, zunächst einmal die gesamte Theologie Kraemers zu erarbeiten; sie ist auch an dieser Stelle nicht notwendig. Zu erwähnen ist ferner eine Erörterung des Problems des Synkretismus, der die Frage nach interreligiösen Kontakten vorangeht. Diese wiederum wird gestellt, nachdem „der christliche Dialog mit der Religion und den Religionen" beschrieben und gefordert wird.

Noch einmal zum Gesamtverständnis: Freilich schreibt der emeritierte Professor der Orientalistik an der Universität Leiden. Aber dieser Orientalist ist primär Mann der Kirche und ihrer Mission an die Welt. Religion und Religionen haben für ihn wesenhaft einen spannungsreichen Bezug zum Evangelium, sie sind für ihn immer und zentral eine Frage an die Kirche, wie diese nämlich sich zu den Religionen verhält und was diese ihnen zu sagen hat. Auch dieses Buch ist wie alle anderen Werke aus der Feder Hendrik Kraemers eine Herausforderung an den status quo in der Kirche. Er sieht völlig zu Recht eine im übrigen erstmalige Konfrontation der Kirche mit den Religionen, wie sie sind (und nicht nur wie sie Interessierten in Büchern erscheinen), heraufziehen und versucht für diese Konfrontation das theologische Feld abzustecken und umzubrechen. Freilich sind auch 20 Jahre nach Tambaram manche Furchen noch zu grob gezogen, aber daß ein neuer Anfang gemacht wurde, ist Leistung genug. Die Sache zwingt zu eingehender Erarbeitung.

Hans-Jochen Margull

Panagiotis N. Trempelas, Dogmatik der Orthodoxen Katholischen Kirche. Griechisch. Athen 1959. Bd. I, XVI und 568 Seiten, Bd. II, VII und 422 Seiten.

Das Erscheinen einer neuen Dogmatik ist in der griechischen und überhaupt in der gesamten ostkirchlichen Theologie ein Ereignis, das auch für die ökumenische Begegnung mit der Ostkirche von Bedeutung ist. Denn abgesehen von einigen kleineren Arbeiten, die dogmatische Einzelfragen behandeln oder aber rein kompilatorisch auf den theologischen Unterricht zugeschnitten sind, fehlt es in der Ostkirche an zeitgemäßen Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre. Die wenigen in diesem Jahrhundert erschienenen Werke sind bald aufgezählt: Eine unvollendet gebliebene Dogmatik von Z. Rossis (Bd. I 1903) in griechisch; eine vierbändige Dogmatik des Russen N. P. Malinovskij (1903—1910); die Dogmatik des 1937 verstorbenen letzten Athener Dogmatikers Chr. Androutsos von 1907 (1956 in unveränderter zweiter Auflage). Alle diese Werke sind kennzeichnend für das Bemühen der neueren ostkirchlichen Theologie, von jener Verkürzung, die oft auch eine Überfremdung war, der Glaubenslehre in den dogmatischen Kompendien früherer Zeiten und besonders des vorigen Jahrhunderts loszukommen. Es ist ganz natürlich, wenn diese Vertiefung zunächst in der Form einer Neubesinnung auf die dogmatische Tradition der Kirchenväter geschieht. Daneben wird aber auch deutlich eine neue Begegnung mit dem Zeugnis der Hl. Schrift sichtbar. Den überaus kühnen dogmatischen Neuansätzen, wie sie sich bei den Russen M. M. Tareev (1908/11), S. Svetlov (1912/14) und S. Bulgakov (1933/45) finden, steht man dabei zurückhaltend oder auch ablehnend gegenüber.

Die hier vorliegende Dogmatik des Athener Professors Trempelas steht ganz im Zeichen der theologischen Neubesinnung auf die Grundlagen der Glaubenslehre. Der Verf. ist sich dieser Situation auch vollauf bewußt, wenn er schon in der Einleitung darauf hinweist, daß es in der ostkirchlichen Theologie noch weitgehend an den dogmengeschichtlichen und zumal patristischen Untersuchungen fehle — man kann hinzufügen: auch an den exegetischen —, auf denen eine Dogmatik aufbauen kann. Daher liegt auch in der Darstellung der Glaubenslehre der Schwerpunkt auf der exegetischen und dogmengeschichtlichen Analyse. Sie ist durchaus von der historischen Methode bestimmt und vermag sich so auch von dem dogmatischen Apriorismus zu befreien, der in früheren dogmatischen Lehrbüchern zu Vorurteilen mancher Art führte.

Trotz der intensiven Neubesinnung auf die eigenen Grundlagen der Ostkirche fehlt auch nicht das in der Dogmatik stets notwendige Gespräch mit der Theologie anderer Kirchen. Zwar kann man hier nicht von einer ausführlichen Auseinandersetzung sprechen. Auffallend ist jedoch die große Sachlichkeit, mit der hier vorgegangen wird. Die traditionelle Polemik älterer Werke — sie findet sich auch noch bei Androutsos — tritt hier ganz hinter dem Bemühen um theologische Klarheit zurück, wobei in den meisten Fällen auf eine Stellungnahme zugunsten der Darstellung ganz verzichtet wird.

An einzelnen Punkten, die aufzuführen hier leider nicht Raum ist, ließe sich zeigen, wie auch dogmatische Lehrstücke aufgegriffen werden, die früher einfach als „westlich" oder „protestantisch" abgetan wurden. Besonders deutlich ist dies bei dem Begriff der „sanctorum communio" (II, 409). Bisher sah man in diesem Begriff durchgehend eine „protestantische Spiritualisierung" der Kirche und beschränkte ihn auf die „ecclesia triumphans". Von Trempelas ist nun zum ersten Male in einem dogmatischen Lehrbuch der Ostkirche aus neuerer Zeit die neutestamentliche und altkirchliche Bedeutung dieses Begriffes erkannt worden. Damit wird hier wie auch in dem gesamten ekklesiologischen Ansatz die für die ostkirchliche Schuldogmatik typische und für das ökumenische Gespräch verhängnisvolle Reduktion des Kirchenbegriffs auf die kirchliche Institution vermieden.

Ein dritter abschließender Band des Werkes ist für dieses Jahr angekündigt. Er wird den Abschluß der Lehre von der Kirche, die Lehre von den Sakramenten und die Lehre von den Letzten Dingen enthalten.

Reinhard Slenczka

Barriers to Unity, hrsg. von Michael Bruce, The Faith Press, London 1959. 111 S. 15 sh.

„Hindernisse der Einheit" heißt die Vereinigung der Beiträge von 7 Autoren aus vier verschiedenen Kirchen durch den Sekretär von „I.L.A.F.O." (International League for Apostolic Faith and Order), jener vor 10 Jahren von dem Oxforder anglokatholischen Bischof Kirk begründeten Vereinigung zur Vertretung katholischer Prinzipien in der ökumenischen Bewegung. Der Band ist erwachsen aus einer Tagung der Vereinigung in Pulborough/England im Jahr 1957 und behandelt die Lehre von der Kirche (Erzbischof Rinkel/Utrecht, Erzpriester Rodzianko), ihren Sakramenten (Mascall u. a.) und ihrem Amt (Gerritsen). Dabei soll zweierlei deutlich werden: einmal, welche Hindernisse in der katholischen Sicht von Kirche, Sakrament und Amt dem allzu leichten Weg einer Ökumene des Kompromisses und des Panprotestanismus entgegenstehen und zweitens, wie tieferes Eindringen und geduldiges Mühen um die Fragen gegenseitiges Verstehen und sachliche Annäherung ermöglicht. Mit Entschiedenheit wird darauf hingewiesen, daß schon rein zahlenmäßig genommen die Stimme von „I.L.A.F.O." Auffassungen ausspricht, die für mindestens ein Drittel der nicht römisch-kath. Christenheit Geltung haben. In diesem Sinne stellen die Aufsätze einen nüchternen und brauchbaren Kommentar zur allgemeinen Faith and Order-Arbeit dar, ohne jedoch die elementare Kraft und die Weite der in der ökumenischen Bewegung aufgebrochenen Fragen widerzuspiegeln oder dazu Stellung zu nehmen.

Im einzelnen zeigen die Beiträge von Autoren mit sehr verschiedenem kirchlichen Hintergrund, z. B. Rodzianko von der serbisch-orthodoxen Kirche und Gerritsen von der Niederländischen Hervormde Kerk, eine sehr große Spannweite, ja Unterschiedlichkeit in der Erfassung der Probleme, ungeachtet des großen Consensus in den Grundfragen; so wenn Erzbischof Rinkel und Erzpriester Rodzianko mit Entschiedenheit und Schärfe die Grenzen aufzeigen, die ihre Kirche nicht überschreiten kann, und wenn Dr. Gerritsen die Tatsache begründet, daß er und die Angehörigen des Hilversumer Konvents ihren Stand in einer reformierten Kirche behalten und behaupten wollen.

So scheint uns tatsächlich Wert und Interesse des Buches über ein nochmaliges Aufzeigen der immer wieder beklagten „katholischen Hindernisse" kirchlicher Einigung im Verständlichmachen der Gedankenwelt zu liegen, die hinter diesen „Hindernissen" steht. In diesem Sinne sollte es gerade von denen aufmerksam gelesen werden, die an einer „katholischen Opposition" gegen die Mehrheit in der ökumenischen Bewegung ein Ärgernis nehmen.

Werner Küppers

Hans-Jochen Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959. 336 S. Leinen DM 24.—.

Margulls Buch ist nicht geschrieben zum „Durchlesen"; es ist vielmehr missionarischer Gesprächspartner und ökumenisches Nachschlagewerk. Ein Gesprächspartner hört zu, regt an, gibt Antwort. Margulls Buch hat die Fragen gehört, die die Kirche heute vor ihrer missionarischen Aufgabe stellt. Es sind durchaus nicht Fragen, die nur in der ökumenischen Diskussion, nur auf einer theologischen Hochebene erscheinen, sondern sie leben — notvoll und hoffnungsvoll — auch in der Ortsgemeinde. Wie muß sich heute und morgen unser Verhältnis zur Welt gestalten? Welches ist unsere Botschaft? usw.

Wer dann beim Lesen selbst hingehört hat und zum prüfenden Nachdenken kam — der Dialog entwickelt sich wegen einer oft abstrakt-substantivischen Sprache zunächst langsam —, erhält eine Fülle historischer und systematischer Antworten. Er erfährt, wie die Mission seit der Missionskonferenz in Willingen immer stärker unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie gesehen wurde, und daß andererseits das ökumenische Thema von Evanston nicht nur christologisch bedeutsam war, sondern auch missionarisch. So wie Visser 't Hooft in seinem neuen Buch „Unter dem einen Ruf" die Untrennbarkeit von Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft nachweist, werden hier Kirche, Mission und Eschatologie zu einem Dreiklang, der gar nicht anders als ein

Dreiklang gehört werden darf. In jedem einzelnen Ton jedoch lebt Christus, der wiederkommende Herr.

Angesichts der „Tatsache eines nichtchristlichen Milieus in Westeuropa" (S. 89) wird vor allem auf die notwendige Erneuerung der Kirche hingewiesen: Es geht um Buße und die „totale Aktion" (S. 91) der ganzen Kirche gegenüber dem bisherigen Individualismus. Es gilt wiederzuentdecken, daß die Kirche auf der Pilgerschaft immer „apostolische Kirche" ist. Hier wie im ganzen Referat spürt man den Einfluß der Holländer Hoekendijk und H. Kraemer, die zusammen mit dem verstorbenen W. Freytag wohl die entscheidenden Anreger der ökumenischen Diskussion über die missionarische Verkündigung waren.

Nach dem Versuch, das neue Gegenüber zu erfassen, werden dann die oben bei Visser 't Hooft genannten Begriffe bis in ihre konkreten Gestaltungen hinein besprochen. Koinonia z. B. mündet hier nach H.-R. Weber in die Hauskirche ein. Sie „ist der Weg, auf dem das Volk Gottes lernt, Kirche in der Welt zu werden" (zitiert S. 203). Ganz stark kommt an dieser Stelle die neue missionarische Bedeutung der Laien heraus, deren Theologie H. Kraemer kürzlich in seiner neuen Schrift entworfen hat.

Aus dem Schlußteil, der zur Definition der missionarischen Verkündigung führt, sei nur noch ein Punkt herausgegriffen, an dem das Referat der ökumenischen Diskussion unbeantwortete Fragen aufzeigt: Wenn Mission nach Warneck „Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen" (S. 228) ist, wo liegt dann in Europa die Grenze zwischen Mission und Seelsorge, zwischen Christ und Nichtchrist? Welche Verantwortung hat die Kirche gegenüber denen, deren „Taufe ohne Umkehr geblieben ist"? (S. 231). Solange dieses Problem nicht wirklich gelöst ist, kann es in der Ökumene trotz der ungemeinen Dringlichkeit der Aufgabe nicht zu einer gemeinsamen Evangelisation kommen (vgl. S. 264—266).

Das Buch ist fast ausschließlich Referat, in dem der Verfasser naturgemäß sehr viel zitiert, nicht zuletzt auch englische Texte. Überall aber merkt man, daß die Fülle des Materials selbst dazu gedrängt hat. Man kann sich nur freuen, auf einem weiteren Gebiet ein Stück ökumenischer Geschichte als ausführliche Monographie vorliegen zu haben. Sie wird nicht zuletzt all denen helfen, die bei der Arbeit über Sektion II der nächsten Weltkirchenkonferenz (Zeugnis) Kontinuität suchen mit der reichen Vergangenheit.

Günter Wieske.

George Sweazey, Die missionarische Verkündigung in den Vereinigten Staaten. Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin. 1959. 64 Seiten, kart. DM 3.20.

Diese kleine Schrift ist als vierter Band der „Studien zur Evangelisation und Volksmission" erschienen, die im Auftrag des Ökumenischen Rates von der Arbeitsgemeinschaft für Volksmission herausgegeben werden. Prof. H. Rendtorff bemerkt in seinem Geleitwort, daß hier „ehrlich und mit bewegender Offenheit gefragt (wird), ob es sich in Amerika um eine geistliche Erweckung handelt oder nur um ein soziologisches Phänomen besonderer Art" (S. 5). Darüber hinaus enthält das Heft Statistiken über Mitgliederzahlen und Gottesdienstbesuch und im zweiten Teil eine fast stenographisch kurze Übersicht über die praktische Evangelisationsarbeit der amerikanischen Kirchen. Dieser Teil weckt erneut das Erstaunen über die vielseitige Lebendigkeit der oft kleinen Gemeinden in den USA. Auch hier wird der Bericht von kritischen Fragen begleitet.

Für den deutschen Leser ist es wahrscheinlich von besonderem Interesse zu erfahren, daß einige der größten Denominationen — genannt werden die Südlichen Baptisten mit ihren 9,5 Millionen Gliedern — auch den stärksten Gottesdienstbesuch haben. Beachtlich ist weiter, daß die im Nationalrat zusammengeschlossenen protestantischen Gruppen — außer den Negerdenominationen — erheblich langsamer wachsen als die nicht-ökumenischen Gruppen. Erstaunlich ist weiterhin, daß das Verhältnis von Protestanten zu Katholiken während der letzten fünfzig Jahre konstant geblieben ist. Billy Graham wird eine zunehmende ökumenische Bedeutung zugeschrieben, da er durch seine Feldzüge die verschiedenen Kirchen immer mehr miteinander in Verbindung bringt.

Abgesehen von einigen Übersetzungsfehlern bzw. Ungenauigkeiten ist darauf hinzuweisen, daß die auf Seite 55 gegebene Erklärung der Übersetzerin für „covenant" sachlich falsch ist: Es handelt sich hier nicht um das Bündnis der schottischen Protestanten von 1557, sondern um einen Vertrag, in dem die Glieder einer Ortsgemeinde Gott und einander Treue geloben. Dieser Vertrag, der „covenant", ist auch heute noch weithin in Gebrauch. — Das Büchlein ist anregend und sehr lesenswert.

Günter Wieske

Stephen Neill, The Unfinished Task. Edinburgh House Press, London 1958, (2. Aufl.). 228 Seiten. Geb. 12 s 6 d.

Man wird schon aufhorchen müssen, wenn ein in Ökumene wie Mission gleichermaßen verwurzelter und erfahrener Mann wie Bischof Stephen Neill uns die ökumenische Bewegung sozusagen von innen her zu verstehen lehrt, indem er aufzeigt, daß die Einheit der Kirche nicht um ihrer selbst willen gesucht wird, sondern mit ihrer Erneuerung unlösbar verknüpft ist. Denn die Kirche ist ja keine statische Institution und auch noch nicht das Reich Gottes, sondern dessen Vorbote und Schrittmacher, Herold des kommenden Herrn, immer von neuem in weltweitem Maßstab vor die „unvollendete Aufgabe" gestellt, die Botschaft von Jesus Christus in der jeweiligen Situation konkret zu bezeugen und in die Wirklichkeit umzusetzen. Der Verf. exemplifiziert das für die Gegenwart auf mannigfaltige Weise an den Problemen der Gewinnung der jungen Generation für Christus, den Neuansätzen christlicher Verkündigung und gemeindlichen Zeugnisses, der Stellung der Kirche in einer sich wandelnden Gesellschaft und der Grundlegung einer christlichen Kultur.

Mehr als die Hälfte des Buches ist dem hochaktuellen Fragenkreis Ökumene und Mission, „junge Kirchen" und Missionsarbeit gewidmet. Hierbei spürt man auf Schritt und Tritt die dem Verf. aus einer reichen Lebenserfahrung, profunder Gelehrsamkeit und persönlicher Kenntnis der Verhältnisse zugewachsene Vertrautheit mit den Problemen. Darum verdienen gerade diese Kapitel im Blick auf die anstehende Integration des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat besondere Beachtung.

Bei der Fülle der aufgeworfenen Fragen kann es nicht ausbleiben, daß man den Diagnosen des Verf. und den daraus gezogenen Folgerungen, nicht zuletzt aber auch seinem vorwiegend angelsächsischen Blickpunkt, nicht in jedem Falle zuzustimmen vermag. Aber das erwartet er sicherlich auch gar nicht. Er will nur Anstöße vermitteln, vor Selbstsicherheit bewahren, den Blick aus der Begrenztheit des einzelnen Kirchentums in die Weite der der Christenheit insgesamt heute gestellten Aufgaben lenken. Und dafür wird man ihm trotz mancher Vorbehalte im einzelnen aufrichtig zu danken haben.

Konrad Algermissen, Konfessionskunde. Siebente, vollständig neugearbeitete Auflage. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1957. 962 Seiten. Ganzleinen DM 38.—.

In dieser römisch-katholischen Konfessionskunde, die jetzt schon in 7. Auflage erschienen ist, steckt das Ergebnis einer jahrzehntelangen Forschungsarbeit. Der gelehrte Verf. geht bewußt von der ekklesiologischen Betrachtungsweise aus (S. 897), aber so eindeutig er dabei auch den römisch-katholischen Standpunkt vertritt, läßt er doch seine Ausführungen überall von einem irenischen Geist und liebevollen Verstehenwollen bestimmt sein.

In sechs großen Hauptteilen mit insgesamt 56 Kapiteln werden nach der systematischen wie nach der kirchenkundlichen Seite hin alle Kirchen und christlichen Gemeinschaften erfaßt, dargestellt und beurteilt. Die ersten beiden Hauptteile behandeln „Die Grundelemente der Kirche Christi" und „Die katholische Kirche in ihrem Wesen, ihrer Eigenart und Wirksamkeit"; es folgen im 3.—5. Hauptteil „Die getrennten Kirchen des Ostens in Geschichte und Stand, in Glaube und Frömmigkeit", „Die evangelischen Volkskirchen in Ursprung, Lehre und Leben" und „Freikirchen und Sekten". Den Beschluß bildet im 6. Hauptteil „Die Una Sancta und das Christentum im Ringen mit den Weltreligionen". Mit immensem Fleiß und großer Sachkunde hat der Verfasser ein geradezu unübersehbares Material mit der dazugehörigen Literatur verarbeitet. Aber

die Stoffülle ist so erdrückend, daß dadurch Einzelheiten — schon beginnend mit Literaturhinweisen, Jahreszahlen, statistischen Angaben und Namen — sich oftmals als unvollständig, ungenau oder irrig erweisen. Obwohl der Ökumenische Rat der Kirchen selber auf nur gut 1½ Seiten eine kaum zulängliche Würdigung erfährt, so werden doch im Schlußkapitel die ökumenische Weite der Konfessionskunde betont und die Möglichkeiten eines ökumenisch-katholischen Gesprächs nach allen Seiten hin sorgfältig erwogen und aufgezeigt.

Es sollte daher auch in ökumenischen Kreisen keine Beschäftigung mit konfessionskundlichen Fragen geben, die an diesem römisch-katholischen Standardwerk, das mittlerweile eine Auflage von 22 000 erreicht hat, vorübergeht.

Bildatlas der frühchristlichen Welt. Verfasser und Herausgeber: Prof. Frits van der Meer und Prof. Christine Mohrmann. Deutsche Ausgabe von Prof. Heinrich Kraft, Kiel. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959. 216 Seiten mit 614 Fotografien und 42 sechsfarbigen Karten. Leinen DM 48.—.

Als Bischof D. Dibelius auf der letztjährigen Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Rhodos Orthodoxe und Protestanten zu einem gemeinsamen Studium der ersten Jahrhunderte der Kirche aufforderte, um auf diesem Wege ein besseres Verständnis für die alle Kirchen miteinander verbindende Tradition zu gewinnen, richteten sich seine Worte selbstverständlich zunächst an die Fachgelehrten der Kirchengeschichte. Es wurde aber schon in der Aussprache von orthodoxer Seite hervorgehoben, daß die Kenntnis der Einheit der Kirche in jener Frühzeit und der damals entstandenen Spaltungen von großer Bedeutung für den rechten Ansatz der ökumenischen Bewegung unserer Tage zu sein vermöchte. Inzwischen hat die Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel beschlossen, für das gemeinsame patristische Studium ein Kloster in der Nähe von Saloniki zur Verfügung zu stellen.

Jedes ökumenische Studienprojekt kann jedoch nicht nur Aufgabe der Spezialisten bleiben, sondern bedarf des Interesses und des Mittragens in einer breiteren ökumenischen Öffentlichkeit. Hierfür leistet der „Bildatlas der frühchristlichen Welt" hervorragende Dienste. Dieses Werk ist eine der großartigsten Veröffentlichungen, die in den letzten Jahren auf dem theologischen Büchermarkt erschienen sind. Aus einer einzigartigen Kombination von Karten, Bildern und Texten erwächst eine eindrucksvolle Gesamtschau des Lebens und der Ausbreitung der christlichen Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten. Der Ton liegt in einem solchen Bildatlas naturgemäß weniger auf dem rein geschichtlichen Prozeß oder auf der frühchristlichen Literatur (obwohl letztere in deutscher Übersetzung immer wieder zur Erläuterung herangezogen ist), sondern auf den kulturgeschichtlichen Phänomenen, in denen christlicher Glaube und kirchliche Existenz damals ihren Ausdruck fanden. Bestimmend für die Auswahl der Bildwiedergaben waren daher nicht primär der künstlerische Rang oder die Berühmtheit der Darstellungen, sondern die Bedeutung und die Anschaulichkeit, mit denen die innere Linie christlicher Motive und Gestaltungskräfte darin sichtbar wird. Instruktive Begleittexte führen in die einzelnen Abschnitte ein und geben die erforderliche Anleitung zum Verständnis der Abbildungen. Am Anfang stecken 42 Karten, die — im Anhang noch besonders erläutert — die Entwicklung der Alten Kirche in allen ihren Ausprägungen geographisch erfassen, den Rahmen ab, in den der nachfolgende Bild- und Textteil sich einfügt. Aus einem abschließenden Register lassen sich alle Orts-, Sach- und Personenangaben mühelos ermitteln.

So erweist sich dieser prachtvolle Band als ein unentbehrliches Arbeitsbuch für die Beschäftigung mit der Frühzeit der Kirche, die uns durch das ökumenische Gespräch mit den Orthodoxen im gemeinsamen Fragen nach dem Leitbild christlicher Einheit erneut aufgegeben ist.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. 6 Textbände und 1 Registerband. In Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knut E. Logstrup herausgegeben von Kurt Galling. Band III

(H-Kon). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. XXXII Seiten, 1806 Spalten, 20 Tafeln, 7 Karten. Leinen DM 99.—, Hld. DM 104.—.

Wie seine Vorgänger, enthält auch der dritte Band der neuen RGG wiederum eine Fülle von ökumenisch relevanten Beiträgen bzw. verweist jeweils auf die ökumenischen oder missionarischen Bezüge und Sachverhalte. Das gilt zunächst von den zahlreichen Länderartikeln wie Japan, Indien, Indochina, Indonesien, Iran, Irland, Island, Italien, Jugoslawien, Kamerun, Kanada, Kenya und Kolumbien. Daneben stehen kirchen- oder konfessionskundliche Erscheinungen und Begriffe wie Haushalterschaft, Heilsarmee, Heiligungsbewegung, Hochkirchliche Bewegung (wobei man einen Hinweis auf die Zusammenfassung der hochkirchlichen Kreise innerhalb der Ökumene in der „International League for Apostolic Faith and Order" / I.L.A.F.O. vermißt), Ikone, Internationaler Missionsrat, International Council of Christian Churches, Junge Kirchen, Kath.-Apostolische Gemeinde, Katholizismus, Kirche, Kirchenlied, Kirchenrecht, Kirchentag, Kirchenzucht, Konfession und verwandte Stichworte, Kongregationalismus und Konzile. Freilich tritt der ökumenische Aspekt in den genannten Artikeln manchmal recht unterschiedlich in Erscheinung, z. B. bei „Kirche" und „Kirchenrecht" nur ganz am Rande und beim „Katholizismus" leider überhaupt nicht. Bei dem Artikel „Kommunismus" fragt man sich, ob nicht über die geschichtliche und phänomenologische Beschreibung hinaus ein Abschnitt über die theologische Auseinandersetzung mit dem Kommunismus am Platze gewesen wäre, wie sie nicht zuletzt von ökumenischer Seite seit langem intensiv geführt wird.

Eine gewisse Schwierigkeit für die Benutzung besteht darin, daß die RGG kirchliche Gruppen und Organisationen manchmal unter dem ursprünglichen Namen, manchmal mit der deutschen Übersetzung aufführt. Hier würde eine größere Einheitlichkeit sicherlich von Nutzen sein.

An ökumenischen Persönlichkeiten finden sich im vorliegenden Band Hartenstein, Heiler, Eduard Herzog, Hromadka, Jablonski, Kagawa, Kapler und Adolf Keller. Bei einer für das gegenwärtige ökumenische Gespräch so bedeutsamen Erscheinung wie Prof. Hromadka hätten freilich eine Darstellung und Würdigung seiner theologischer Konzeption gewiß nicht fehlen dürfen! Über die Auswahl der in ein Lexikon aufzunehmenden Namen wird man sich im übrigen wohl kaum je einig werden können. So hätten wir einen Vorkämpfer des ökumenischen Gedankens im Deutschland des 19. Jahrhunderts wie den Danziger Superintendenten T. F. Kniewel — im Standardwerk von Rouse-Neill immerhin zweimal genannt — gerne mit ein paar Zeilen erwähnt gesehen und ebenso einen Evangelisten von weltweiter Wirkung wie Stanley Jones. Unter ökumenischem Gesichtspunkt wird man jedenfalls auch bedauert haben, daß z. B. Randall Davidson, von 1903—28 Erzbischof von Canterbury, der für die Beteiligung der Anglikaner an der ökumenischen Bewegung eine entscheidende Rolle spielte und dem die 2. Auflage der RGG einen eigenen Artikel widmete, in der Neuauflage keine Aufnahme mehr gefunden hat.

Diese geringfügigen Ausstellungen schmälern jedoch in keiner Weise den Dank und die Anerkennung, die auch der ökumenische Benutzer diesem reichhaltigen Nachschlagewerk schuldet.

Unsere Evangelische Kirche heute. Aufgabe und Wirken der Kirche in der Gegenwart. Unter Mitarbeit zahlreicher Theologen und Laien herausgegeben mit Dr. phil. R. Lesser von Dr. theol. H. Heuer. Deutsche Buchverlagsgesellschaft für christliche Literatur mbH., Nürnberg 1960. 624 Seiten. Geb. DM 36.—.

Dem von Günter Jacob, Hermann Kunst und Wilhelm Stählin herausgegebenen Sammelband „Die Evangelische Christenheit in Deutschland" (vgl. „Ök. Rdsch." H. 1/1959 S. 41 f.) tritt nunmehr ein ähnlicher Band „Unsere Evangelische Kirche heute" zur Seite, so daß man zunächst zu fragen geneigt ist, ob denn dieses zweite Werk vonnöten sei. Der Unterschied zwischen den beiden Veröffentlichungen ist freilich bei näherem Zusehen doch beträchtlich. Handelte es sich bei dem erstgenannten Werk um einen in jeder Hinsicht zielstrebig redigierten Repräsentationsband, so beim zweiten mehr um ein breit angelegtes „Haus-

buch" für die Hand der Gemeinde. Da für den einzelnen Christen Wesen und Wirken „seiner" Kirche in unseren Tage nahezu unübersehbar geworden sind, ist ein solches Unternehmen sicherlich nützlich und begrüßenswert.

Die 81 z. T. sehr unterschiedlich gestalteten Beiträge suchen in weitem Spannungsbogen die Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Gegenwart zu erfassen und darzustellen, doch erweckt die Überfülle der Themen und Autoren trotz der vorhandenen Untergliederung nicht selten den Eindruck einer gewissen Zufälligkeit und Uneinheitlichkeit. Manche Gegenstände haben eine doppelte Bearbeitung erfahren, während so wichtige Gebiete wie der Standort und Auftrag der Theologie innerhalb der Kirche, die deutschen Auslandsgemeinden und die kirchliche Pressearbeit unberücksichtigt geblieben sind. Eine straffere Auswahl und Gesamtkonzeption würden dem gesteckten Ziel zweifellos dienlich gewesen sein.

Erfreulich ist die Einbeziehung der Freikirchen, der Allianz und der Ökumene, hingegen erscheint das völlige Übergehen der „Ökumene zu Hause" in dem schon an sich nicht glücklich angelegten Abschnitt „Weltweite Christenheit" gerade um der umfassenden Information willen, die zu vermitteln die Herausgeber sich vorgenommen haben, kaum noch entschuldbar. Ungeachtet dieser Einschränkungen wird der auch mit einer Anzahl Bilder ausgestattete Band unseren Gemeinden und vielleicht auch manchem ökumenischen Gast eine willkommene Einführung und Orientierung bieten können.

Josef L. Hromadka, Von der Reformation zum Morgen. Koehler & Amelang, Leipzig 1959. 400 S. Ganzleinen DM 12.—.

Diese Gemeinschaftsveröffentlichung führender tschechischer Theologen will ein Rechenschaftsbericht über den Weg der protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei von der Reformation bis in die Gegenwart sein. Dem grundlegenden Einführungsartikel des 1959 verstorbenen Sekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei, Bohuslav Pospisil, „Durch Dienst zur Freiheit", schließen sich eine Reihe kirchengeschichtlicher Untersuchungen an: Amedeo Molnar, „Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation", Josef B. Soucek, „Die Hauptmotive der Brüdertheologie im Licht der neueren biblischen Forschung" und Ludek Broz, „Von der Toleranz bis heute". Eine weit über die Tschechoslowakei hinausgreifende Gesamtdeutung der kirchlichen und theologischen Situation der Gegenwart gibt Josef L. Hromadka in dem Hauptbeitrag „Von der Reformation zum Morgen".

Im Vorwort zu der deutschen Ausgabe erinnert Prof. Hromadka an die jahrhundertealten Beziehungen zwischen dem tschechoslowakischen und dem deutschen Protestantismus, doch erfordere schon die Verschiedenheit in Tradition und Mentalität „eine geduldige, gesammelte und brüderlich offene Beachtung seitens unserer deutschen Brüder, damit sie sich in unser geistiges Erbe einleben, es verstehen und sich ernstlich mit ihm auseinandersetzen." Das gelte um so mehr im Blick auf die neuen Aufgaben, vor die sich der tschechoslowakische Protestantismus seit 1945 gestellt sehe, und für deren Lösung vom reformatorischen Ansatz her dieses Buch gleichfalls Verständnis erwecken möchte. Es sei damit „auch eine ausgestreckte Hand zur Festigung der Bruderschaft zwischen den protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei und in Deutschland."

Wir stehen im ökumenischen Gespräch mit unseren östlichen Nachbarkirchen erst am Anfang, schon deswegen, weil der Möglichkeiten der persönlichen Kontakte und des theologischen Austausches immer noch so wenige sind. Darum sollten wir diese deutsche Übersetzung als wichtiges Arbeitsmaterial dankbar begrüßen und in jenem Geiste ökumenischer Bruderschaft fruchtbar werden lassen, in dem es uns angetragen ist.

William Axling, Bruder Japan. Wandlung und Bestimmung eines Volkes zwischen Ost und West. (Titel der amerikanischen Ausgabe: „Japan at the Midcentury", 1957). J. G. Oncken Verlag, Kassel 1959. 200 Seiten. Ganzleinen DM 9.80.

Auf mehr als ein halbes Jahrhundert missionarischer Tätigkeit in Japan kann der amerikanische Verfasser dieses Erleb-

nisberichtes zurückblicken. Das ganze Buch ist von einer tiefen Liebe zu Japan durchzogen, die sich mit einem klaren Wissen um den christlichen Auftrag und eine bis ins einzelne gehende Kenntnis von Land und Leuten, Politik und Wirtschaft, Geschichte und Gegenwart verbindet. Es ist ein einziger herzandringender Ruf, die Stunde Jesu Christi in dem gegenwärtigen Umbruch des japanischen Volkes nicht ungenutzt verübergehen zu lassen, mag auch die Annahme der christlichen Botschaft manchmal gar zu unbefangen mit demokratischem und sozialem Fortschritt verquickt erscheinen (besonders S. 161, 168, 173 f).

Bemerkenswert ist das XV. Kapitel über die Entstehung der „Kirche Christi in Japan" (Kyodan) im Jahre 1940, die der Verf. weit mehr als das Ergebnis einer jahrzehntelangen inneren Entwicklung des japanischen Protestantismus wertet denn als „erzwungenes Gebilde auf Grund eines Regierungsbeschlusses" (S. 143). Hingewiesen sei schließlich auch auf das schöne Schlußkapitel „Der Osten lehrt den Westen", in dem der Verf. den asiatischen Beitrag zur ökumenischen Christenheit hervorhebt und würdigt. Nicht unerwähnt bleibe die gute Übersetzung des Buches — der ökumenische Leser ist ja leider heutzutage nicht gerade verwöhnt in dieser Beziehung.

Nachdem der japanische Protestantismus durch sein 100jähriges Bestehen im vergangenen Jahre erneut in das ökumenische Blickfeld gerückt ist, sollte dieses Buch viele aufgeschlossene Leser finden.

Otto Dibelius. Leben und Wirken in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. von D. Gerhard Jacobi, Bischof von Oldenburg. Wichern-Verlag, Berlin-Friedenau 1960. 128 Seiten und 18 Bilder auf Kunstdruckpapier. Ganzleinen DM 9.80.

Dieser zum 80. Geburtstag von Bischof D. Dibelius erschienene Band enthält neben einer Kurzbiographie aus der Feder von Bischof D. Gerhard Jacobi elf Predigten des Bischofs. In einem der Grußworte erinnert Generalsekretär Dr. Visser t' Hooft an die Mitwirkung des Jubilars bei den Anfängen der ökumenischen Bewegung, insbesondere auf den Weltkirchenkonferenzen von Stockholm und Lausanne. In Lausanne habe Bischof Dibelius gesagt: „Der Pfingstgeist Gottes macht trunken und nüchtern zugleich; trunken in heiliger Hoffnung und nüchtern in der Erwägung des nächsten Schrittes." Dr. Visser 't Hooft bemerkt dazu: „In diesem Wort haben wir eine gute Zusammenfassung der Haltung, die Sie in der Ökumene vertreten haben und die wir auch heute brauchen."

Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Lydia Präger. Mit einer Einführung von Heinz-Dietrich Wendland. Quell-Verlag, Stuttgart 1959. 536 Seiten. Leinen DM 24.80.

Die vom Quell-Verlag herausgegebene „Kirchenkunde für alle" wird nach den bisherigen Veröffentlichungen über die Großkirchen, Freikirchen und Sekten durch ein Werk über die evangelischen Bruder- und Schwesternschaften fortgesetzt. Nach einer grundsätzlichen Einführung von Prof. Heinz-Dietrich Wendland in Sinn und Aufgabe evangelischer Gemeinschaftsbildungen wird in drei Abschnitten in Form von Selbstdarstellungen über die Bruder- und Schwesternschaften „gemeinsamen Lebens" bzw. „ohne endgültige Lösung von Familie und Beruf" sowie über „Neue Gestaltungen der Diakonie" berichtet. Freilich erschweren Selbstdarstellungen auch die kritische Sicht, abgesehen davon, daß sie im vorliegenden Falle hinsichtlich Beschaffenheit und Länge sowie Vollständigkeit der Angaben auch noch erheblich differieren. Der Kreis bleibt leider auf Europa beschränkt, obwohl ja alle diese Zusammenschlüsse eine ausgesprochen ökumenische Tendenz in sich tragen. Auch konnten naturgemäß nur diejenigen Gemeinschaften einbezogen werden, die sich zu einer solchen Selbstdarstellung bereit fanden. Diese vorläufig unvermeidbaren Einschränkungen streichen aber nichts von der dankbaren Anerkennung ab, daß hier erstmalig eine Gesamtüberschau über evangelische Orden und Lebengemeinschaften gegeben wird, die wertvolles und bisher z. T. kaum zugängliches Material sorgfältig gesammelt und übersichtlich dargeboten hat, dessen gewinnbringende Benutzung durch ein abschließendes Register erleichtert wird.

Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Mit dem Abdruck des Vortrages von Landesbischof D. Noth beginnen wir in unserer Zeitschrift die Vorbereitungsarbeit für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi. Für die Hand der Gemeinden wird um die Jahreswende 1960/61 ein Vorbereitungsheft erscheinen, das etwa DM 1.– kosten soll. Schon ab September ds. Js. steht ein bebildertes Faltblatt zum Preise von DM –.10 zur Verfügung, das die Gemeinden über die Aufgaben der nächsten Weltkirchenkonferenz informiert. Vorbereitungsheft und Faltblatt können schon jetzt beim Kirchlichen Außenamt, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, bestellt werden.

Zur Auswertung des Beitrages von Prof. Ernst Kinder sollte die neue Veröffentlichung von Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft „Unter dem einen Ruf" (s. S. 156 f.) herangezogen werden, auf deren Bedeutung für die Fortführung des ökumenischen Gesprächs wir nochmals verweisen.

Der Aufsatz von Prof. Torrance sowie die Stellungnahme der lutherisch-reformierten Konsultation unterstreichen nicht nur die ökumenische Relevanz der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, sondern wollen auch als eine ökumenische Hilfe für das innerdeutsche Gespräch verstanden sein. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. D. Dr. Ernst Kinder, Münster i. W., Melchersstr. 57 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Pastor Dr. Hans-Jochen Margull, Hamburg 20, Löwenstr. 40 / Landesbischof D. Gottfried Noth, Dresden A 27, Lukasstr. 6 / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, Bergstr. 115 / Rev. Prof. Dr. T. F. Torrance, Edinburgh 9, 21 South Oswald Road / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.